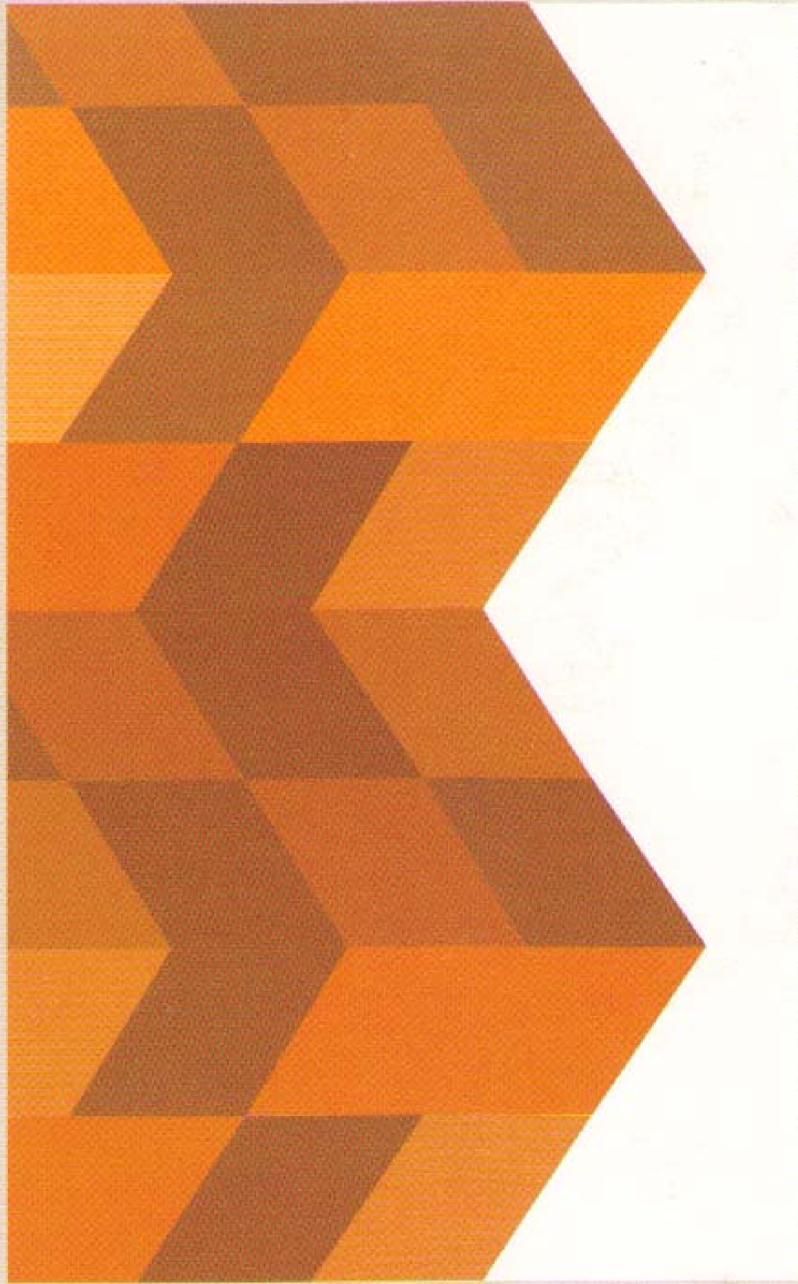
عالم المعرفة
سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت



السعادة

موجز تاريخي

تأليف: نيكولاس وايت
ترجمة: سعيد توفيق

المجلس الوطني
للثقافة والفنون والآداب

VISIT…

LANZAROTE
Caliente.COM

عالم المعرفة
سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978
أسسها أحمد مشاري العدواني (1923-1990) ود فؤاد زكريا (1927-2010)

السعادة
موجز تاريخي

تأليف: نيكولاس وايت
ترجمة: سعيد توفيق



أكتوبر 2013
405

عالم المعرفة

سلسلة شهرية يصدرها
المجلس الوطني للثقافة
والفنون والآداب

المشرف العام

م . علي حسين اليوحة

مستشار التحرير

د . محمد غانم الرميحي
rumaihi@mail.com

هيئة التحرير

أ . جاسم خالد السعدون

أ . خليل علي حيدر

د . عبدالله الجسمي

د . علي زيد الزعبي

أ . د . فريدة محمد العوضي

د . ناجي سعود الزيد

مديرة التحرير

شروق عبدالمحسن مظفر
a.almarifah@nccalkw.com

أسسها

أحمد مشاري العدواني

د . فؤاد زكريا

التنضيد والإخراج والتنفيذ

وحدة الإنتاج في المجلس الوطني

سعر النسخة

الكويت ودول الخليج	دينار كويتي
الدول العربية	ما يعادل دولارا أمريكيا
خارج الوطن العربي	أربعة دولارات أمريكية

الاشتراكات

دولة الكويت	
للأفراد	15 د . ك
للمؤسسات	25 د . ك
دول الخليج	
للأفراد	17 د . ك
للمؤسسات	30 د . ك
الدول العربية	
للأفراد	25 دولارا أمريكيا
للمؤسسات	50 دولارا أمريكيا
خارج الوطن العربي	
للأفراد	50 دولارا أمريكيا
للمؤسسات	100 دولار أمريكي

تسدد الاشتراكات مقدما بحوالة مصرفية باسم المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب وترسل على العنوان التالي :

السيد الأمين العام
للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب
ص . ب : 28613 – الصفاة
الرمز البريدي 13147
دولة الكويت
تليفون : 22431704 (965)
فاكس : 22431229 (965)
www.kuwaitculture.org.kw

ISBN 978 - 99906 - 0 - 399 - 6

رقم الإيداع (2013/450)

العنوان الأصلي للكتاب

A Brief History of Happiness

By

Nicholas White

Blackwell Publishing, UK 2006

All Rights Reserved. Authorized translation from the English language edition published by Blackwell Publishing Limited. Responsibility for the accuracy of the translation rests solely with Alam Al Marifah and is not the responsibility of Blackwell Publishing Limited. No part of this book may be reproduced in any form without the written permission of the original copyright holder, Blackwell Publishing Limited.

طُبع من هذا الكتاب ثلاثة وأربعون ألف نسخة

ذو القعدة 1434 هـ ـ أكتوبر 2013

المواد المنشورة في هذه السلسلة تعبر
عن رأي كاتبها ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلس

المحتوى

تصدير 9

الفصل الأول:
تقديم المفهوم 13

الفصل الثاني:
تضارب التوجهات، وجهات النظر، وتعريف السعادة 21

الفصل الثالث:
المتعة، ومذهب اللذة، ومقياس السعادة 59

الفصل الرابع:
السعادة بوصفها بنية وانسجاما 97

الفصل الخامس:
الأخلاقية والسعادة، والتضارب 141

الفصل السادس:
السعادة، والواقع، والقيمة 169

الفصل السابع
التصرف من دون مفهوم 191

قائمة معجمية بأسماء الأعلام التاريخية 205

هوامش 213

ببليوغرافيا 217

تصدير

حال التشوف إلى المتعة إذن أمر قديم -
كما نعرف جميعا - فهو يكون تخيليا ومصدقا
وواثقا مـن وقائعه السـابقة عـلى الحدث؛
ويكـون من الصعـب إرضـاؤه، ولوّاما حينما
يحين وقـت الحدث. فالواقـع لا يكفيه أبدا؛
لأنه ليست لديه فكرة واقعية عما يريد ...

(أليساندرو مانتسوني Alessandro Manzoni،
المخطوبة The Betrothed)

إن تاريخ السـعادة ليس بالتاريخ العادي، كما أن هـذا الموضوع ليس عاديا على الإطلاق. ففكرة السـعادة توجهنا إلى تقييم شـامل تماما لمجمل حالة الشخص. فهي فكرة تطالبنا - على الأقـل - بأن نضـع في حسـباننا كل الاعتبارات المتعلقة بما يكون مرغوبا فيه وجديرا بالاهتمام. وبذلك فإن تاريخ السـعادة يمكنـه الزعم بأنه

«نحن هنا لسنا في حاجة إلا إلى أن نتناول خمسـة وعشريـن قرنا من الزمان. وهذا القدر من الزمان فيه ما هو أكثر من الكفاية»

المؤلف

يرتبط بكل شيء يتعلق بالموجودات البشرية أو حتى بغيرها. ويبدو أنه ليست هناك حدود فاصلة بين مفهوم السعادة وتاريخها، بحيث نتناول كلا منهما على حدة. ولأسباب متنوعة، يتطلب الأمر رسم بعض الأُطر والحدود.

غير أن الأُطر ينبغي أن تأتي من داخل المشكلة التي يثيرها المفهوم. فهي تحاول وتهدف إلى أن تتضمن - كما قلت الآن - كل شيء يكون مرغوبا فيه وجديرا بالاهتمام بالنسبة إلى الموجودات البشرية. غير أنه ليس من السهل فهم هذه الشمولية، كما يبين لنا تاريخ السعادة.

إن الأهداف المتنوعة - وكذلك المتع، والرغبات، والأحكام المتعلقة بما يكون جديرا بالاهتمام... إلخ - التي تنطوي جميعها تحت فكرة السعادة، تبدو غالبا متضاربة بعضها مع بعض. ويبدو أنها تتضارب بعضها مع بعض على ذلك النحو الذي لا يمكن معه تقديرها وتقييمها جميعا في الوقت ذاته. وبالتالي ربما لا تكون هناك طريقة تخلو من التعسف في تأسيس مفهوم متماسك من خلالها. فمفهوم السعادة قد يكون فقط تعبيرا عن أمل راسخ - لكنه غير معقول- في تحقيق نوع ما من التماسك في الأهداف (انظر الفصل السابع).

وتاريخ السعادة كما يتبدى في الفلسفة الغربية - وهو ما سوف يشمله هذا الكتاب - ينبغي أن يتضمن توصيفات للمحاولات المهمة في الوفاء بهذا الأمل، من خلال تحقيق انسجام ما أو تنسيق بين هذه العناصر. وكثير من هذه المحاولات مرتبطة بكلمة «السعادة»، وبالكلمات المناظرة تماما في اللغة الإنجليزية واللغات الأخرى، من قبيل: «طيب العيش» well-being والكلمة اليونانية eudaimonia التي تعني السعادة العقلية.

إن محاولة تضمين كل الموضوعات التي لطالما كان هناك اعتقاد في ارتباطها بالسعادة، أو تضمين كل الشخصيات التي قالت بآراء في السعادة لها أهميتها، هي محاولة سوف تجعل من مَهَمة صياغة تاريخ للسعادة مَهَمة مستحيلة، لاسيما إن كانت مَهَمة موجزة. فهناك القدر الكبير من هذا مما ينبغي التخلي عنه. لذلك فإنني انتقيت المادة التي ينبغي تضمينها من حيث ارتباطها بالمسائل الفلسفية المرتبطة بالسعادة باعتبارها المادة التي بدت لي أكثر أهمية وتشويقا. والكثير مما تم استبعاده هنا إنما ينبغي استبقاؤه ليتضمنه كتاب أكثر اتساعا من كتابنا هذا.

لذلك فإن أفضل صياغة تاريخية لمثل هذا المفهوم الفلسفي هي تلك التي تركز على المشـكلات الفلسـفية المهمة التي تتشـكل من خلالها فكرة السعادة. (وليس هناك إحصاء حسـابي يمكن أن يحدد لنا المشكلات التي تعد مشوقة ومهمة، فليس على المرء هنا سـوى أن يتأملها ليرى ما يظنه وما يظنه الآخرون). ولن يكون هناك أي معنى في أن نتخذ مسـارا زمنيا من خلال الفترات التاريخية التي استُخدم فيها هذا المفهوم. فهذا المسـار سـوف يقدم مجرد لمحة عن المسـائل المرتبطة بالمفهوم الـذي لا يزال بحاجة إلى التفكير فيه. فليس هناك امرؤ قد أمكنه يوما ما أن يعرف شيئا ما عن الفلسفة من خلال النزعة التاريخية التي ترى أن فهم أي مفهوم ما، إنما ينشـأ فقط من خلال دراسة تاريخه أو سياقاته. فينبغي على المرء أن يفهم المفهوم مـن دون ذلك - إلى حد ما - قبل أن يسـتطيع أن يفهـم ما يمكن أن يقوله تاريخه أو سياقاته عنه.

إضافـة إلى ذلك، فإن الارتباطات بين المسـائل الفلسـفية التـي يثيرها مفهوم السـعادة، والأحداث السياسية والاقتصادية، وحتى الثقافية التي يتبدى من خلالها هـذا المفهوم، هي أحداث ليسـت مشـوقة كتاريـخ. ويمكن القول بـأن كثيرا من الارتباطـات التاريخية تعد واضحـة على أي حال - من قبيـل أن تناول المفهوم في العصور الوسـطى كان مرتبطا بالمسيحية، وأن هذا الارتباط تم التحلل منه في عصر النهضة... إلخ. غير أن الفلاسـفة يمكنهم رؤيـة - وغالبا ما يرون بالفعل - أن الأمور التـي ينبغي مناقشـتها هي تلك التي تكون غير مرتبطـة بإحكام بعصرهم الخاص بهم، ولا تشـكل بالفعل صعوبة بالغة بالنسبة إلى الشخص العاقل. وهكذا، فإن كل سياق تاريخي غالبا ما يشهد على المفاهيم، ويباري بين المفاهيم والمناظرات الجدلية الدائرة حولها، تلك المفاهيم التي لا تتسم بأي صلة تاريخية مشوقة بالأشياء الأخرى التي جرت في ذلك العصر.

وعلى أي حال، فإن هذا النوع من الارتباطات التي سوف أناقشها هي ارتباطات متصلة بشـكل مُدمَج بالمشكلات الحية المسـتقرة على نحو عميق في المفهوم على نحو ما تبدى لفترة طويلة من الزمان في إطار تنوع واسع من الظروف. وأنا لا أعني بالمشـكلات «المستقرة على نحو عميق» المشكلات «الجوهرية» أو «الميتافيزيقية» أو «اللازمانيـة» أو «الأبدية». فربما كان مناط الأمر هنـا أننا لدينا مفاهيم معينة

لا يمكـن أن ننحيهـا جانبا، وأن هـذا يمكن أن يجعل أفـكارا معينة تبدى خاطئة بوضـوح. ذلك أن تحقق الأمر على هذا النحو لا يتطلب بالضرورة أي نزعة تتعلق بالبحث في «جوهرية» الأشـياء أو «ميتافيزيقيتها». كما أن الأمر هنا لا يتطلب أي نزعة نحو اللازمانية أو الأبدية. فنحن هنا لسـنا في حاجة إلا إلى أن نتناول خمسـة وعشرين قرنا من الزمان. وهذا القدر من الزمان فيه ما هو أكثر من الكفاية.

إن وجود مفاهيم معينة يمكن أن يجعل مشكلات معينة غير قابلة للحل. (لذلك نحن يمكن أن نسقط من حسابنا هنا ذلك التناقض الأبله، وهو: الفكرة القائلة بأنه إذا لم يكن هناك أساس ميتافيزيقي لإرساء قضية ما، فإنه لن يكون هناك ما نفعله سـوى أن «نتناقـش» حولها). وهذا الأمر يصبح واضحا حينـما ينظر المرء في الأمور التي قيلت في شأن السعادة خلال الفترة التي نوقش فيها هذا المفهوم.

إن التفكير في تاريخ الفلسـفة باعتباره ذا قيمة في المقام الأول من أجل التفكير في الفلسـفة ذاتها هو أمر يقودنا من دون شك إلى التفكير في أفكار وقضايا فلسفية معينة دون غيرها. إن هذا هو ما ينبغي أن يكون عليه الأمر. وهذا ينبغي أن يعني أنه حينما نؤلف كتابا ينبغي علينا أن نتخلى عن أمور مهمة معينة، ومن بينها الأمور التاريخية الشـائقة. فلمصادر تاريخ الفلسـفة أهمية تفوق أن تسمح لنفسها بأن تكون رهينة للنزعة الموسوعية والأثرية والتاريخية.

وكثير من الأفكار المتعلقة بالسـعادة، والصعوبات التي تنشأ عنها كانت حاضرة من قبل في فكر اليونان القدماء. ومن ثم، فإن معظم الأسـئلة الفلسـفية المتعلقة بالسـعادة - وليـس كلها بالطبع - التـي تم بحثها لاحقا، قد اهتمـت بانتقاء تلك الأفكار التي يمكن تطويرها وتمحيصها وتطبيقها، وبالكيفية التي يمكن بها جعل تلك الإشـكالية العويصة مفهومة. وهذا يعني أن تاريخ السعادة - لا سيما حينما يكون موجزا - ينبغي أن يمثل إلى حد كبير التاريخ القديم للسعادة (على الرغم من أن هذا كله لا يعني القول بأن التاريخ هنا هو فحسب التاريخ القديم لمفهوم السعادة).

I

تقديم المفهوم

كلمة «السـعادة» مألوفة. فهي ليست كلمة مخصوصة بالفلسفة. هي كلمة تعبر عن مفهوم السـعادة الذي نحـاول فهمه بأنفسـنا على الأقل إلى حـد ما. «هل أنت سـعيدة؟»، هكذا تسـأل امرأة ما رفيقتها منذ قليـل في مقهى ما. فتجيبهـا الرفيقة: «أنا بخير...»، «نعم أنـا بخير، ولكن هناك أشـياء ما تزعجني»، ولكن للأسف تحدث مقاطعـة لحديثهـا، فـلا تكملـه، وحينما تواصل الحديث مجددا يكون الحديث عن شيء ما آخر.

إن أرسـطو منذ زمن بعيد يذكر في كتابه «الأخلاق إلى نيقوماخوس» Nicomachean Ethics قـول رجـل الدولة الأثينـي صولون Solon: «لا تصف أي شـخص بأنه سعيد إلى أن يموت». ولقد رأى أرسطو في نفسه القدرة

«إن التفسير الجيد للسعادة يجب أن يبدأ بالوعي بكثرة الأهداف وما بينها من تضارب»

المؤلف

على تفعيل هذا المفهوم. إذ فصَّل القول في وجهة نظر صولون. إذ يرى أرسطو أن ثروة أسلاف المرء هي أمر يؤثر في سعادته، لبعض الوقت على أي حال: [فسوف] يكون من السخف إن لم يكن لثروة الأسلاف **تأثير ما لفترة ما** في سعادة الأخلاف» (31-1100a29؛ والعبارة الواردة بحروف مميزة موجودة في الأصل على هذا النحو).

ولا شك في أن كثيرا من الناس في أيامنا هذه ربما يترددون في القول بأن ثروة حفيدك يمكن أن تؤثر في سعادتك أو رفاهتك، ولكن معظم الناس لن يعترضوا على القول بأن ما يحدث لحفيدك يمكن أن يؤثر في اهتماماتك.

إن الفكرتين اللتين ذكرناهما من فورنا - فكرة السعادة في حديث المرأتين، وفكرة السعادة لدى أرسطو - هما فكرتان لا تتلاءم كل منها مع الأخرى في يسر وسهولة. ولكنهما من ناحية أخرى لا تنتميان كذلك إلى أسلوبين من التفكير مختلفين تماما. ومن الواضح أنه سيكون من الخطأ«فيما أظن» القول بأن كلمة «السعادة» تعبر فيهما عن مفهومين مختلفين.

ومن المؤكد أن المرأة التي تسأل رفيقتها إذا ما كانت سعيدة، كانت ستذهل إذا أجابتها الرفيقة بقولها: «إن سؤالك سابق لأوانه نوعا ما، ألا تظنين ذلك؟ ارجعي وتحققي من الأمر بعد أن أكون في عداد الأموات، وانظري كيف هي حال أحفادي». ومن ناحية أخرى، فإن المرأتين وصولون لن تكون لديهم أي صعوبة في أن يفهم كل منهما الآخر، أو يفهم الموقف الذي تنطلق منه ملاحظتاهما.

وفضلا عن ذلك، فإن وجهتي النظر في كلتا الملاحظتين مرتبطتان ارتباطا صريحا. فمن الواضح أن سؤال المرأة عن المتعلق باللحظة الراهنة - «هل أنت سعيدة **الآن**؟» - هو سؤال له علاقة ما مهمة بالسؤال الذي يوصي به صولون فيما يتعلق بحال شخص ما بعدما يصبح في عداد الأموات: «هل **كان** سعيدا؟».
ومن ناحية أخرى، فإنه من العسير أن نحدد بالضبط طبيعة هذا الارتباط.

علاوة على ذلك، فإن مفهوم السعادة يبدو مفهوما مهما. فأرسطو يقول إن السعادة هي «الخير البشري»، وإن كل امرئ يهدف إليها من أجل مصلحته،

ومصلحتــه الخاصة وحده (NE 1.7)[*]. والــدور الذي يقوم به هذا المفهوم في حياتنــا لم يتغير كثيرا منذ عصر أرســطو وحتى عــصر فرويد Freud. ففي كتاب «الحضــارة ومنغصاتها» Civilization and Discontents يتحدث فرويد «عما يبديه الناس... باعتباره الغرض والهدف لحياتهم» قائلا:

> *مــا الذي يطلبه الناس من الحياة، ويودون تحقيقه فيها؟ إن الإجابة عن هذا السؤال جلية بحيث يصعب الشك فيها. فالناس يكافحون من أجل ســعادتهم؛ إنهم يريدون أن يكونوا ســعداء، وأن يبقوا على هذا النحو (2005: 25).*

وهذا القول يلقى استحسانا الآن مثلما كان آنذاك (على الرغم من أن البعض قد لا يوافقون عليه).

ولكن تفصيل هذا المفهوم بوضوح ليس بالمهمة الســهلة. فالناس يتساءلون عــن طبيعة الســعادة، ولا يجدون الإجابة ســهلة، على الرغم مــن أنهم يظنون أنهم قادرون على الإجابة. فعندما يُثَار الســؤال، يقدم الناس عادة بعض الأمثلة للأشــياء التي يحتاجون إليها أو يظنون أنهــا ذات قيمة. كذلك فإنهم فيما يبدو يظنــون أنهم ينبغي أن يكونوا قادريــن على قول ما هو أكثر من ذلك - أي على قول شيء ما يلخص مجمل معنى السعادة. ولكن من المعتاد ألا يرد على الخاطر أي توصيف ملائم. ومع ذلك، فإن الفلاسفة وغيرهم من المفكرين قد حاولوا أن يجدوا واحدا من هذه التوصيفات.

الأهداف المتعددة والمتضاربة

عندما نتســاءل عن الكيفية التي ننظر بها في الظــروف العادية إلى وضعنا أو حالنا، فــإن ما يطــرح نفســه علينا هو **كثرة** من الأشــياء. فهذه الأشياء تقدم نفسها لنا تحت مسميات عديدة. فالمرء «يهدف» إلى فعل أو تحقيق أو اكتساب أشــياء معينة. فهو «يريد» هذا وذاك وغــيره. وهو يعتقد أن ذلك وما إليه وأن

(*) يشير هذا الرمز NE إلى كتاب «الأخلاق النيقوماخية» أو «الأخلاق إلى نيقوماخوس»، وهو كتاب أرسطو الرئيس في الأخلاق الذي أهداه إلى ابنه نيقوماخوس [المترجم].

كذا وكذا «جدير» بأن يفعله أو يجربه. وهو يعرف أن المرء سـوف «يسـتمتع» أو «يرحب» بأشـياء معينة من دون غيرهـا. وفي كل فئة من تلك المقولات يرد على الذهـن كثرة من الأشـيـاء. وكـل هذه الأشـياء جديـرة بالاعتبار في خطط المرء واختياراته[1].

إن هــذه الأشـيــاء المتنوعة التي تطرح نفسـها أمام انتبـاه المرء تتبارى لكسـب مسـاعي المره كي ينالها أو يسـتمتع بها. إنها تكون إلى حد ما في حالة تضارب، وإن لم يكن ذلك بشـكل متأصل في طبيعتها، فإنها إذن تكون على الأقل في حالة تنافس من أجل الموارد والفرصة المناسـبة اللازمة لنيلها، أو لتنفيذها، في حالة المشروعات.

والواقـع أن وجود كثرة من الأهداف لدى المره لا يكون بسـبب الرفاهة أو الوفـرة. فأولئك الذين يكونون في حالة من العـوز لديهم على الأقل القدر ذاته من السـبب لدى المرفهين في أن تكون لهم كثرة من الأهداف. فالإنسـان لا يحيا بالخبـز وحـده، أو بالماء وحـده، أو بالنوم وحده، أو بـأي شيء آخر على حدة. وحتى استمرار الحياة في حالة من العسر البالغ قد يتطلب بلوغ أكثر من مطلب فوري واحد.

وبالمثل فإن نوعا معينا من النفوس المسكونة بحنين تاريخي نحو الماضي ربما تـرى أن كثرة الأهداف لم تطرأ على وعي النـاس إلا في العالم الحديث المحموم. ولكن هذا أمر يصعب تصديقه. فحتى في أبسـط مسـتوى نجد المرء يسعى إلى أشياء متعددة في وقت واحد: أشياء من قبيل التعرف على الموضع الذي يضع فيه قدمه كي يتحاشى الصخور في مساره وفروع الأشجار التي تكون في مستوى عينه؛ ومن قبيل التعرف على ما قد تشير إليه الأصوات التي تتردد من حوله، وما تنبئ به السماء من فوقه فيما يتعلق بالطقس المقبل، وما إلى ذلك.

إن التفسـير الجيد للسـعادة يجب أن يبدأ بالوعي بكثرة الأهداف وما بينها من تضارب، ويبدو لي أن تطويرنا لمفهوم عن السـعادة إنما يبدأ من هذا الوعي. والإيضاح المفصل للمفهوم ينبغي أن يجسده، وأن يبين كيف يمكن لهذا المفهوم أن يتحقـق مـن خلال الكثرة، بما تنطـوي عليه في باطنها من تضـارب، وهو ما يطرحه الوعي أمامنا.

وفضلا عن ذلك، فإن أي فيلســوف ينجح في إيضاح طبيعة الســعادة، يكون عليــه أن يضع مجــددا توصيفه في مواجهة حالة الشــخص عــلى نحو ما يكون في الواقــع - حالة كل شــخص، أي ذلك الشــخص الذي يجد كــثرة من الأهداف مطروحة أمامه. فالفيلســوف ســينبغي عليه أن يكون قادرا على أن يقول كلاما قابــلا للتصديق، «فمن خلال موقفك الذي تكــون فيه؛ يمكنك أن ترى أن هذه، أي حالة الســعادة كما أصفها، هي حالة من المستحســن أن أكون فيها» (انظر الفصل السابع).

لأنــه أيا كانت الحالة التي تصبح عليها الســعادة، فإن كل فرد تقريبا يوافق على أنها حالة طيبة، حالة ينبغي السعي إليها. وهكذا فإن توصيف هذه الحالة يجــب أن يوضح لنا باعتبارنا كما نحن، أو على الأقــل ينبغي لهذا التوصيف أن يبين لنا كيف نبلغ تلك الحالة.

ولكــن بيان ذلك ليس أمرا ســهلا. وبتبرير مقنع يصف ميلتون Milton في «الجنــة المفقــودة» Paradise lost جزءا من قربان إبليس (الذي نقتبســه هنا بتعديل طفيف):

... إذ جلسوا في عزلة
يتطارحون أفكارا أسمى وآراءً أعمق
عن العناية الإلهية، والعلم الأزلي، والإرادة الحرة، والقدر...
عن السعادة والشقاء الذي يحل في النهاية
فلم ينتهوا إلى شيء، بل ضربوا في الشعاب، فضلوا وما اهتدوا(*)
(561 ,563 ,9-II.558)

وإذا كان فهم السعادة أمرا صعبا بالنسبة إلى الفلاسفة الجهنميين، فإنه ليس أمرا ســهلا بالنســبة إلى الفلاســفة الآخرين أيضا. فإذا أردنا أو قيمنا شيئا واحدا فقط، فإن التســاؤل عن طبيعة الســعادة سيكون عندئذ أكثر سهولة من تحديد طبيعتها التي هي عليها.

(*) نقلا عن ترجمة الدكتور محمد عناني لنص ميلتون [المترجم].

2

تضارب التوجهات، وجهات النظر، وتعريف السعادة

من أين نبدأ

كما هي الحال عادة، فقد بدأ أفلاطون الخطوة الأولى. ولقد اتخذ هذه البداية في محاورتيه **جورجياس Gorgias والجمهورية Republic** من خلال التسليم بأننا لدينا رغبات وأهداف وبواعث... إلخ، متعددة ومتضاربة، وأننا بشكل ما علينا أن نتعامل مع هذه الحقيقة. ويصعب القول بأنه كان أول من لاحظ حقيقة التعدد والتضارب، ولكنه كان أول من تعامل معها بطريقة منهجية.

وفي القرن الخامس قبل الميلاد، يبدو أن **جورجياس** - السوفسطائي اليوناني الذي استخدم أفلاطون اسمه عنوانا لمحاورته - قد تبنى الموقف القائل بأن صالح المرء يكمن،

«على الرغم من الحضور المتواصل تقريبا للآراء المتعارضة، فإن معظم الفلاسفة قد مالوا إلى قبول وجهة نظر أفلاطون القائلة بأن السعادة يجب أن تقوم على نوع معين من التناغم بين الرغبات والأهداف»

المؤلف

بالمعنى الواسع، في «حصوله على أي شيء يريده». أو لنقل إن هذه هي الرؤية على أي حال التي ينسبها أفلاطون إلى جورجياس في تلك المحاورة.

لقد أعلن **جورجياس** نفســه باعتباره مُعلِّم الخطابة. وقد ادعى أنه استطاع أن يعلــم الناس «أن يكونــوا مُقنِعين في كل الموضوعات»، على الرغــم من أنه قال إن تلك الموضوعات لم تكن بالضرورة في شيء يتعلق بأي شيء مما عرفه هو أو تلاميذه (458, 459c). وبهــذه المقدرة العقلية، فإن المرء - كما يرد في محاورة أفلاطون على لسان **جورجياس** - ستكون له:

> *القــدرة على أن يقنع بخطَبِه كلا من القضاة في قاعات المحاكم، وأعضاء مجلس الشــورى في مداولاتهــم، وأعضاء مجلس النواب في اجتماعاتهم، أو في أي تجمع ســياسي آخر... [وكذلك سيكون الأمر بالنســبة إ؟لى الطبيب مثلما هو بالنسبة إلى عبدك أو مدِّرب بدنك. أما بالنســبة إلى خبيرك المالي، فإنه سيكف عن جمع مزيد من المال لأي شخص آخر بخلاف نفسه، أعني لأجلك، إذا امتلكت القدرة - في واقع الأمر - على مخاطبة العوام وإقناعهم. (Gorgias 452d - e).*

إن ما يمكن أن تصل إليه من مجمل هذا، بناء على وجهة نظر **جورجياس** - هو القدرة على أن تحصل على أي شيء تريده. وأفلاطون يجعله يصف هذا بأنه «الخير الأسمى».

والحقيقــة أن **جورجيــاس** لا يخبرك عــما تريده، أو عما يعتقــد أنك ينبغي أن تريده. فذلك - كما يؤكد - إنما هو شأنك. وهو لا يعتقد أنه في حاجة إلى أن يخبرك عما ينبغي أن تريده، كي يخبرك أين يكمن صالحك أو كي يســاعدك على بلوغه. فأيا كانت الأشياء التي يتصادف أن تريدها، فإن صالحك يكمن في الحصول عليها.

إن أفلاطون يقدم فيما بعد في محاورة جورجياس شخصية كاليكلس Callicles (التي ليســت شخصية واقعية فيما يبدو، أو على الأقل شخصية باسم مستعار) لكي يضفي مزيدا من الوضوح على موقف **جورجياس**، بقوله:

> *كيف يمكن لإنسان أن يبرهن على أنه سعيد إذا كان مستعبدا مــن أي امرئ آخر؟ فبالأحرى، نجد أن ما يكون رائعا ومفطورا...*

هـو أن الإنسان الـذي يعيش بشـكل صحيح ينبغـي أن يتيح لشهواته أن تحصل على أكبر قدر ممكن مما تبتغيه وألا يقيدها. وعندما تحصل هذه الشـهوات على أكبر قدر ممكن مما تبتغيه، فإنـه ينبغي أن يكون قـادرا على تكريس نفسـه لها من خلال شجاعته وذكائه، وأن يشبعها بأي شيء تكون لديَه شهوة فيه على الفور. (491e - 492a).

إن الحياة «بشـكل صحيح» تعني هنا: الحصول على أكبر قدر ممكن من إشباع أكبر قدر من الرغبات، حينما تنشـأ. وأكبر قدر من الإشـباعات يأتي من إشـباع أكثر الرغبات شدة. فعندما تظهر رغبة أو تشتد قوتها؛ فينبغي إذن إشباعها.

ولا ينكـر أفلاطون أن الناس عادة ما يكونون في واقع الأمر في مواجهة كثرة من الرغبات. وهو في محاورة «**الجمهورية**» يعرض نظرية في الشـخصية الإنسانية - أو في «النفس» على حد تعبيره - والتي تتألف وفقا لهذه النظرية من «أجزاء» (أهمها ثلاثة هي على التوالي: العقل، والروح، ومجمل «الشهوات»).

وبوجه عام، وبمنأى عن التفاصيل الجزئية لنظريته في النفس، فإن أفلاطون محق في هذا. فما يقدم ذاته لنا هو - كما نعيش حياتنا - كثرة منتشرة بشكل ما من: الأهداف، والمتـع، والأحكام والأفكار حول ما له قيمة، والرغبات، وما إلى ذلك. وهذه الأشـياء لا تقدم ذاتها للوعي المعتاد للشخص باعتبارها مجموعا أو كلا واحدا واضح التعريف.

وقبل أن نتناول موقف أفلاطون من (أو مما يطرحه باعتباره) رؤية جورجياس، فإننـي يجـب أن أذكر هنا أن الرؤيـة القائلة بأن الخير يكمـن في الحصول على ما تريده، هو أمر يظهر في أشكال متنوعة عبر تاريخ السعادة.

وفي عـصر اليونانيـين القدماء تم تقديم تفسـير لهـذه الرؤية بواسـطة أحد المعاصرين لأفلاطون، وهو أريستوبوس السَيريني Aristippus of Syrene(*) الذي فُقدت أعماله كلها تقريبا، ولم يُعرَف عنه إلا القليل بعد ذلك؛ كما كان هناك تفسير آخر اقترحه هوبز Hobbes الذي عُنِي بالمشـكلات المتضمنة في الموقف الذي أبداه

(*) Syrene مدينة يونانية قديمة تقع في جزيرة سـيرينيكا، أسسـت سـنة 630 قبل الميلاد، وكانت مركزا ثقافيا اشتهر بمدارس الطب والفلسفة [المترجم].

أفلاطـون (انظر الفصل الثالث). وبشيء من التعديلات والتفصيلات الإضافية، برزت هنـاك صورة معدلة من هذه الفكرة فيما يسـمى بنظريـات الخير التي تقوم على «إشـباع الرغبة»، وهي النظريات المرتبطة «بنظرية التفضيل» التي أنشأها فلاسفة وعلماء اقتصاد (الفصلان الثالث والسادس).

إن صياغة هوبز لهذه الفكرة في منتصف القرن السـابع عشر معروفة جيدا في أيامنـا هذه. وقد اسـتخدم هوبز كلمة «النعيم» Felicity التـي تعد - مثل كلمة «الخير» وكلمات أخرى - أقرب إلى التكافؤ بشـكل لائق - في استخدام معظم الناس - مع كلمة «السعادة». ويصف هوبز النعيم بهذه الكلمات:

> *إن النجـاح المتواصل في الحصول على تلك الأشـياء التي يرغب فيها الإنسان من حين إلى آخر، أي النجاح على نحو متواصل، هو ما يسميه الناس النعيم.* (*Leviathan, ch. 6*).

وفي هـذا الوصـف (الذي لا يقدم مجمـل رؤية هوبز)، يكون لـدى المرء تيار «متواصل» من الرغبات، وتكمن السعادة في إشباع تلك الرغبات حينما تتفجر (انظر الفصول الثالث والرابع والسابع).

وفي محاورة **جورجياس** يطرح أفلاطون نقدا للموقف الذي يناصره **جورجياس** وكاليكليس. وابتداء، فإنه يجعل كاليكليس يشـعر بعـدم الارتياح لكون أهدافه يمكن غالبا أن تتضارب. وعلى وجه الخصوص، فإن هناك أشكالا من التضارب بين رغبات معينة لديه وآراء لديه فيما يتعلق بتحديد الرغبات التي تعد خيرا بالنسبة إليـه. ويصبح كاليكليس غير متحمس للدفاع عن مقولة أكبر إشـباع ممكن **لأي رغبة** كانت. فهو يعتبر بعض الرغبات مخزية أو تافهة أو كليهما معا.

إن أفلاطون يقدم شـخصية سقراط في مواجهة كاليكليس (وجورجياس ضمنيا) على النحو التالي:

> *أخـبرني الآن إذا ما كان شـخص ما لديه حكة جلدية ينبشـها بأظافره، ويمكنه أن ينبش في محتوى قلبه وفي مجمل حياته الطويلة، يمكن أيضا أن يحيا حياة سعيدة.* (*494D*).

يتراجــع كاليكليــس عند هذا الاقتراح. فهو ببســاطة يرفــض أن ينظر إلى حالة الشــخص الذي ينبش بأظافره باستمرار حكته الجلدية باعتبارها حالة جيدة، حتى إذا كانت هذه الحالة تعد بالفعل بمنزلة الإشباع الأشد كثافة لأشد رغبة إلحاحا من الرغبات التي تكون لديه في وقت ما أو خلال حياته.

ومن المفترض - فيما يرى أفلاطون - أن كل شخص لديه حيرة فيما يتعلق بتحديد احتياجاته التي ينبغي إشباعها. فالناس **لا يريدون** لرغبات معينة أن تشبع - وبالتأكيد ليس إلى درجة إقصاء رغبات أخرى. فالواقع أنهم يرغبون في ألا تُشبع رغبات معينة لديهم، أو يرون أنها **لا ينبغي** إشباعها. وهم على استعداد لأن يكبحوها:

> *إن الأطباء يســمحون عموما لشخص ما بأن يشبع شهواته، بأن يــأكل حينما يكون جوعان، على ســبيل المثال، أو بأن يشرب حينما يكون عطشــان، بقدر ما يحتاج من الطعــام والشراب حينما يكون بصحة جيدة؛ ولكن حينما يكون مريضا، فإنهم لا يســمحون له بأن يشبع ما يشتهيه... (505a).*

إن حالة الشــخص الــذي لديه حكة جلدية والتي يضعهــا أفلاطون في مواجهة كاليكليس، هي حالة شبيهة بذلك. فالمرء هنا يريد بالتأكيد أن ينبش حكته الجلدية، ولكنه لا يريد أن يكون شخصا يقضي مجمل حياته في نبش حكة ما. ورؤية كاليكليس تورطه في تناقض: فهو يهدف إلى إشباع كل رغباته على الفور، وأن يتيح لكل رغباته أن تصبح طليقة، كي يمكن إشــباعها؛ وأحيانا يرغب في نبش حكته، ولكنه أيضا (كما يبــين له أفلاطون) يرغب في ألا يقضي كل وقته في إشــباع تلــك الرغبة الجزئية. ثم ينقض عليه أفلاطون دفعة واحدة بحيث يجعله يتبين كلا الأمرين معا: (أ) أن هناك رغبــات معينة يريد ألا تكــون لديه (أو ألا يكون لديه الكثــير منها)؛ لأنه يعتبرها رغبات وضيعة، (ب) وأن موقفه ينطوي على نوع من التناقض.

وبالمناســبة، فإن أفلاطون هنا - وعلى نحو أكــثر صراحة في **الجمهورية** - يطرح وجهــة من النظــر أكد عليها، فيما بعــد، جوزيف بتلــر Joseph Butler في القرن الســابع عشر (انظر الفصل الرابع). إن الناس في واقع الأمر لديهم رغبات **متعلقة** - إن جاز القول - برغبات أخرى. وهذا يعني أن شــخصا عاديا ما تكون لديه رغبات

يتعلـق موضوعها بالكيفية التي يريد بها لرغباتـه أن تكون، أو بالكيفية التي يريد بها إشباعها، إذا كان يمكن له إشباعها على الإطلاق. (إن «الرغبات من الرتبة الثانية» هي العبارة التي يسـتخدمها أحيانا الفلاسـفة في أيامنا هذه، ومن الأمثلة المعاصرة عـلى هذه الرغبات حالة الشـخص الذي يرغب في التدخين ولكنـه يرغب أيضا في ألا يرغـب في التدخـين، أو عـلى الأقل يرغـب في أن تكون رغبتـه في التدخين غير فعالـة). وهكذا، فإن الناس، بمنأى عن اهتمامهم فقط بالمسـائل الخارجة عنهم أو عن أجسـامهم، يكونون أيضا مشاهدين لأنفسهم وقضاة يحاكمونها؛ وبالتالي فإنهم لديهم أهداف لها مرجعية ذاتية وتخضع لتأمل الذات.

إلى أين نتجه من حيث نبدأ

لقد رأى أفلاطون أن حالة تضارب الأهداف - بمنأى تماما عما يسميه جورجياس «الخير الأسمى» - هي حالة سيئة بالنسبة إلى الشخص الذي يكون فيها. ونحن يمكن أن نفهم مبرراته حينما نتأمل تفكيرنا اليومي فيما ينبغي أن نفعله.

وفي التفكـير العادي، فإن تضارب الأهداف قصير الأجل يكون مناسـبة للتفكير. فالمرء لا يمكنـه أن يفعل كل شيء في وقت واحد. فعندما يتضارب هدفان عاجلان، فإنـك يكون عليـك أن تقرر ما ينبغـي أن تفعله الآن. وحتى عندمـا يكون هناك مشروعان غـير متعارضين في جوهرهما، فإن الشروع فيهما في وقت واحد لن يكون ممكنا في العادة. فالحيـاة مملوءة بالأهداف المؤجلة، وبتفضيل هدف على آخر في اللحظة الراهنة. وموقف شـبيه بهذا يحصل في حالة الشـخص المدخن. فهل تكون اللحظـة الراهنة هي اللحظة التي ينبغي فيها التدخين، أم اللحظة التي ينبغي فيها الإقلاع عن التدخين؟

وهـذا النوع من الحالات يخبرنا أن تضارب الأهداف، أو كـثرة الأهـداف التـي لا يمكن العمل على إشـباعها في وقت واحد، ينبغي **التعامل معها** بشـكل ما. ومع ذلك، فإن مثـل هذه الحالات لا تخبرنا بكيفية التعامل مع التضارب. فهي لا تخبرنا إذا مـا كان هدف ما ينبغـي التخلي عنه، أو إذا ما كانت الأهداف المتضاربة ينبغي التنسيق بينها (بحيث يتم إرجاء أحدها إلى أن يتم الاعتناء بالآخر)، أو إذا ما كانت مزاياها الجديرة بالاعتبار ينبغي قياسـها بشـكل ما بعضها بالنسـبة إلى بعض، أو

بطريقة أخرى إضافة إلى ذلك. والحقيقة أن هذه الحالات لا تخبرنا حتى أن تضارب الأهداف يكون شـيئا سـيئا. فهي تبين لنا فقط أن تضاربا ما ينبغي عادة أن يكون مناسبة لنوع ما من التفكير فيما ينبغي أن نفعله.

إننا في الغالـب نتعامل مع الأهداف المتضاربة بطريقـة محدودة وعلى المدى القصير. فأنت لديك أشياء عديدة ينبغي أن تفعلها، وفترة ما بعد الظهر هي الفترة المثالية لكل منها، ولكنها ليسـت فـترة طويلة بما يكفي لتحقيقهـا جميعا. ولذلك فأنـت تنتقي وتختار مـن بينها، فتختار أحدها لتبدأ بـه، وترجئ غيره لفترة تالية، وربما تؤجل أشياء أخرى إلى الأسبوع المقبل. وعادة ما يتخذ التخطيط هذا الشكل.

سـيبدو لنا أن الفشل في التخطيط يمكن أن يؤدي إلى فقدان الأشياء. ولقد كان أفلاطون كارها بوجه خاص لهذا النوع من النتائج. وفي النص التالي نجد الصورة التي يرسمها «للإنسان الشعبوي»:

> *[إنـه يعيـش] حياته... يوما بيوم، منغمسـا في الشـهوة التي تَعرِض له كل يوم، فهو حينا يشرب الخمر ويفرط في اللذة الحسية للـشراب، ثم حينا آخر يشرب الماء فقط والمعتدل من الشراب، وفي وقـت ما يمارس الرياضـة البدنية، وأحيانا يتكاسـل عن كل أموره ويهملهـا، وحينـا آخر يبدو منشـغلا بالفلسـفة، وغالبـا ما يهتم بالسياسـة فيصدر أحكاما ويدلي بأقوال ويفعل ما يطرأ على ذهنه.*
>
> ***(Republic 561c - d)***

ولأنـه غير قادر على التفكير بترو في تضارب الأهـداف وكثرتها؛ فإن هذا - فيما يرى أفلاطون - يؤدي في كل موقف إلى نتائج هزيلة.

إن التخطيـط يمكن أن يمتد وراء مـا يكون فقط في إطار محدود ولفترة قصيرة. فنحن يمكن أن نخطط لمدة شـهر أو سـنة أو لعدة سنوات أو لمجمل حياتنا، مادام في مقدورنا أن نستبصر مداها التقريبي. وبعض الناس يخططون حتى لفترات أطول تمتد فيما وراء حياتهم. وكما ينظر معظم الناس إلى الأمر هنا، وكما نظر إليه صولون وأرسطو، فإن النظرة الشاملة التي يلقيها المرء على مجمل حياته أو ما هو أبعد منها إنما تتعلق بتفكير المرء فيما تكمن سعادته في مجملها.

إن هذا النوع من النظرة الشــاملة ينطوي على حالات كثيرة وكامنة من التضارب بشكل مفرط. وعلى وجه الدقة فإن ما ينبغي للنظرة الشاملة أن تؤدي إليه، إنما يبقى مفتوحا بالنسبة إلى المرء، بناء على ما رأيناه حتى الآن. والواقع أن عدد المقترحات التي قدمها الفلاسفة فيما يتعلق بطبيعة السعادة في مجملها، إنما يعد كبيرا بإفراط.

وفي هــذا الصدد، فإن لأرســطو مقترحا يبدو مقنعا إلى حــد كبير. فهو يقول في دراسته الأخرى عن الأخلاق، المسماة **بالأخلاق الإيوديمية**(*) **Eudemian Ethics**:

إننا يجب أن نحث كل شخص لديه القدرة على أن يعيش وفقا لاختيــاره أن ينشيء موضوعا لنفســه... يهدف إليه - قد يكون هو الشرف أو الشــهرة أو الثروة أو الثقافة - ســوف يقوم بكل أفعاله استنادا إليه. لأنه حينما لا تكون حياة المرء منظمة وفقا لهدف ما، فإن ذلك هو الحماقة. (1214b6 - 11)

وهــذه هي إحدى الســبل في التعامــل مع كثرة الأهداف عــلى المدى الطويل: فلننتق هدفا واحدا ليكون بارزا بمعنى ما. ولكن هذا ليس بالسبيل الوحيد للتعامل مع المسألة هنا.

إننا قد نفكر في نظرة شــاملة تنطوي تماما على الشــخص، ومــا إلى ذلك، من قبيل التعامل مع أو الأخذ في الاعتبار كل أهداف المرء، وكل رغباته وقيمه، وهكذا. كذلك فإن «أخذ كل الأهداف في الاعتبار» لا يعني هنا إشــباعها. فالمقصود هنا هو فقط أنك إذا أخذت في الاعتبار مجمل حياتك أو مجالا واســعا ما قد تخطط له، وأخذت في الاعتبار كذلك الأهداف وما إلى ذلك مما يكون لديك؛ فإنه عندئذ ســوف يكون عليك بالتأكيد أن تصطنــع تخطيطا وتعديلا. فحياتــك الفعلية لا تنطوي بالتأكيد على مســاحة لكل أهدافك، وبعض من هذه الأهداف تكون غير متســقة مــع أهداف أخرى بعيدة تماما عن تلك المساحة المحددة.

لقــد رأى كثير من الفلاســفة أنك إذا أخذت في الاعتبــار كل الأهداف من خلال نظرة شــاملة في حالة شخص ما، فإن إحدى النتائج ســتكون بمنزلة **تقدير أو تقييم**

(*) نســبة إلى أوديموس تلميذ أرســطو الذي شرح مذهب أســتاذه في الأخلاق في سبعة أبواب، وإن كانت الأخلاق النيقوماخية - التي جاءت في عشرة أبواب - تمثل الكتاب الذي يعبر عن مذهبه كاملا [المترجم].

شـامل لها. فأنا يمكن أن أتســاءل: «هل أنا سعيد؟»، أو «هل كان فلان سعيدا؟»، أو قد يقول المرء شيئا من قبيل: «لقد كانت أكثر سعادة من أختها». وربما يكون التقييم هنـا تقريبيا، ولكنه تقييــم يمكن القيام به - وذلك هو الافــتراض الكامن وراء رؤية أفلاطون، وهو افتراض يلقى قبولا واسعا. وإذن فإن كلمة «سعيد» يمكن التفكير فيها باعتبارها معبرة عن تقييم إيجابي (أو عن تقييم اختياري في بعض الحالات).

إذ يبدو أنه من المقبول التأكيد على أننا نكتســب أو ننشــئ مفهوم الســعادة، بالبــدء بفكرة الأخذ في الاعتبار سلســلة ضئيلة من الأهــداف المحدودة على النحو الذي ذكرناه، ثم نوسع بعد ذلك تلك الفكرة بحيث تشمل مجمل حياة ما، أو مدى مـا مشــابها، بما ينطوي عليه من جملة الأهداف التي قـد تكون لدى المرء في هذه الحياة. وبعد ذلك نحاول أن نقرر كيف يمكن أخذ كل هذه الأهداف في الاعتبار في إطار هذا المدى - ســواء من حيث التنســيق بينها أو تقليصها أو الانتقاء من بينها، على سبيل المثال.

وإذن فإن مفهوم السعادة يمكن التفكير فيه باعتباره ما ينتج عندما نقرر ذلك - إذا استطعنا. فاكتساب المفهوم يعني أولا اكتساب محاولة تقرير الكيفية التي نأخذ بهـا في الاعتبـار كل تلك الأهداف، وأن ننجح في فعل ذلــك في حدود المدى المثالي. وهذا يعني أنه سيكون محصلة لمحاولتنا في أن نطبق على كل أهدافنا النوع نفسه من التخطيط الذي ننشغل به حينما نتعامل على المدى القصير - كفترة العصر على سبيل المثال - مع كثرة من الاعتبارت المتضاربة.

وبالتالي فإن مفهوم الســعادة هو بمنزلة النظير للأسلوب الناجح في التعامل مع فترة أقــصر وأهداف أقل. ولذلك فإن التدبير المــتروي في الكيفية التي يمكن بها أن تكون سعيدا هو بمنزلة النظير للتدبير المتروي في الكيفية التي يمكن بها التعامل مع مجموعة أصغر من الأهداف عبر فترة زمنية أقصر. وهذا يبدو بمنزلة خلاصة أسلوب أفلاطون في الرد على كاليكليس في محاورة **جورجياس**.

وعــلى هذا الأســاس، يكون من الواضح إلى حد ما **التفســير** الــذي يطمح إليه مفهوم السعادة. فهو يطمح إلى أن يقرر - بقدر ما يكون ذلك ممكنا - الكيفية التي ينبغــي بها لمجمل كثرة الأهداف.. إلخ، أن تؤخذ في الاعتبار من خلال نظرة شــاملة للحياة أو لفترة بها أو مجال منها.

إن هــذا هو ما كانــت تحاول أن تفعله كل التفســيرات التاريخية للســعادة، بطريقــة ما أو بأخرى وبقدر ما أو بآخــر. وأن يكون لدينا فكرة **محاولة** فعل هذا، إنما يبين لنا أننا - على الأقل أو إلى حد ما - لدينا تصور عن السعادة.

وفي مقابل ذلك، فإن هناك بعض الفلاسفة يرون أننا لا يمكن أن نقرر كيف يمكن لكل هذه الأهداف أن توضع في الاعتبار؛ لأنه من الواضح أنه لا يمكن ذلك. وأحيانا ما توحي كلمات هوبز Hobbes بمثل هذا التفكير:

> *ليــس هناك شيء من قبيــل الغاية القصــوى* ***Finis ultimus*** *أو الخير الأســمى* ***Summum bonum*** *مما يرد في كتب فلاســفة الأخلاق القدماء.* ***(Leviathan, ch. 11)***

وعلى نحو مشــابه يقــول كانْت في كتابه «**نقد العقل العمــلي**» **Critique of Practical Reason**:

> *من المستحيل بالنسبة إلى الموجود الأكثر بصيرة والأكثر قدرة في الوقــت ذاته - وإن كان متناهيا - أن يصوغ هنا تصورا محددا عما يريده بالفعل.* ***(Bk II, ch.ii)***

وعــلى أقل تقدير، فإن هوبــز وكانْت كانت لديهما شــكوك قوية فيما إذا كان يمكن أن نصوغ تصورا **واضحا** عن الســعادة، وعما إذا كانا يمكن أن يكونا على حق في تصورهما هذا (انظر الفصل السابع).

من المتوقع بالنسبة إلى أي تفسير واضح للسعادة أن يبين لنا كيف يمكن - بوجه عــام - لــكل الأهداف أن توضع في الاعتبــار عند تقدير أو تقييم حالة شــخص ما. وهذا التفسير سوف ينطوي على طريقة لبيان - على أساس كل تلك الاعتبارات - ما الذي يجعل الحالة أفضل أو أســوأ. والتفســير يمكن أن يبين لنا ما الذي تطلبه حالة ما لتكون حالة **مُثلى**. وهذا ما حاول أن يفعله أفلاطون وفلاســفة آخرون (انظر ما يلي والفصلين الرابع والســابع). وقد ينطوي هذا على تفسير الدور الذي يكون لكل هــدف في أفضل حالة يكون فيها المرء (وربما يضــع في الاعتبار تفصيلات الأحوال). وهو أيضا ســوف يوضح لنا الســبب في أن الأهداف التي لا يكون لإشباعها مكان في

مثــل هــذه الحالة - وفقا لبعض معين من اللذات الغرائبية - إنما تكون مســتبعدة من هذا التفســير؛ ويوضح لنا الســبب في أن أهدافا أخرى - مثل مشاهدة مصارعة المحترفين في التلفاز - يكون لها مكان ضئيل للغاية في هذا التفسير.

ألا يمكن أن نتوقع من أي تفســير فلسفي للسعادة أن يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، وأن يقدم لنا اتجاهات معينة فيما يتعلق بالكيفية التي يمكن بها لشخص ما أن يكون سعيدا أو أكثر سعادة؟ إن بعضا من تاريخ السعادة يبين لنا محاولات في تقديم هــذا التفســير - ليس فقط مجرد توصيف عــام للكيفية التي ينبغــي بها للاعتبارات المتنوعة أن يُعتد بها في التفســير، بل تقديم توجيهــات مباشرة عما ينبغي أن نفعله. إن عــددا كبيرا من فلاســفة اليونان القدمــاء (أبيقــور Epicurus والرواقيين Stoics من أمثــال: إبكتيتوس Epictetus) قد اضطلعوا بهذه المهمة. والعديد من الفلاســفة أنفســهم يقولون بأن هذه المهمة هي دور الفلاســفة، وهو الدور الذي يتهربون منه حينما لا يقدمون نصيحة معينة، أو على الأقل مناهجَ ليساعد بها الناس أنفسهم.

ولكن من المؤسف القول إن الفلاسفة في مجموعهم سيئون في أداء هذا الدور (وهم حتى يؤدونه بشــكل أســوأ من أدائهم حينما يفكرون في السياســة). لقد قدم أفلاطون أحــد الأمثلة الشــاهدة على هــذه الحقيقة في محاورتــه **الجمهورية**، وقــدم محاولاته الفاشلة (فيما يبدو) في وضع الأفكار المعبرة عن هذه الحقيقة في مجال التطبيق العملي. والنصيحة العملية للفلاســفة فيما يتعلق بالكيفية التي يمكن أن نكون ســعداء، ليست بأفضــل حالا على الإطلاق (والحقيقة أنه ربما تكون أســوأ) مــن النصيحة التي يمكن أن يقدمها الشــخص العادي. فهم بوجه عــام لا يعرفون القدر الكافي من الحقائق المرتبطة بموضوع الســعادة، وليس لديهم الاعتدال الســوي. وفي هذه الحالة، لا تكون هناك أي نقطة ارتكاز تجسد هذا الدور في تصور أي شخص عن وظيفة الفلاسفة.

وفي مقابل ذلك، فإن كل شــخص تقريبا - ســواء أكان فيلسوفا أم لم يكن - يشعر بأنه مجبر على تشكيل تصور ما عن السعادة، مهما كان غامضا، حينما يتم تطبيق هذا التصور على نفسه. أي أنه يشعر بأنه مجبر على أن يقرر طريقة ما يمكن بها أخذ كثرة الأهــداف في الاعتبار، أيا كانت النتيجة المحددة المترتبــة على هذه الاعتبارات. بل إن الفرد يشعر بأنه مجبر على أن يتيح لهذا التصور - بكل ما فيه من تشويش - أن يكون له دور ما في تدبيراته، حتى إن ظل هذا التصور في الخلفية الغامضة فحسب.

امتدادات السعادة: استطراد مختصر

لقد تحدثت حتى الآن عن سعادة أو خير الموجودات البشرية الفردية. غير أن هناك أشـياء أخرى توصف غالبا بأنها «سعيدة» أيضا، ومن ذلك على سبيل المثال: الجماعات مـن الناس، والمجتمعـات، والتجمعات البشرية، والأمم، وهكـذا؛ وبالمثل أيضا القطط والـكلاب، ومحصول الغلة في الحقول (وفق رأي لوكريتيوس). ومن بين هذه الأشـياء، فإن الثلاثة الأولى منها هي التي تم التأكيد عليها باعتبارها توصف بأنها «سـعيدة» أو «تعسـة» بالمعنى نفسـه الذي يوصف به الفرد. وتحاول **جمهورية أفلاطون** - بطريقة فاشلة - أن تفسر الخير والعدالة في دولة المدينة polis (city - state) في الوقت نفسه وبالنحو ذاته الذي يفسر به خير الشخص.

إن سـعادة جماعة أو مجتمع ما هي أمر مختلف تماما عن سـعادة فرد ما، بحيث يقع خارج نطاق رؤية هذا الكتاب. إن هذا الأمر يبدو واضحا. حتى إذا كانت الجماعات والمجتمعات لها أهداف وتتخذ قرارات وأفعالا، كما يفعل الأفراد، وتكون بمنزلة كيانات «إضافية بالنسـبة إلى» أعضائها ومواطنيها؛ فإن هذا لا يبين لنا أن كل هذه التصورات تنطبق عليها بالطريقة أو المعنى نفسـه الذي تنطبق به على الأشـخاص الذين تتألف منهم هذه الكيانات. ذلك أن ما يشـكل سـعادة مجتمع ما بالنسـبة إلى حالة أجزائه، إنما يكون مختلفا للغاية عما يشـكل سعادة شـخص ما. حقا إنه يكون لدينا بعض من الصعوبات في فهم سـعادة جماعة ما تماثل الصعوبات التي تكون لدينا في فهم سعادة شـخص ما. ولكن هذه الحقيقة نفسـها يمكن رؤيتها على نحو أفضل من خلال التركيز أولا على التصور الأخير للسعادة.

تقييم أُحادي

إن ما يمكن أن نلتمسه من خلال تفسير فلسفي للسعادة - كما قلت - هو أن يبين لنا هذا التفسـير بوضوح كيف يمكن لـكل الأهداف والرغبات... إلخ، أن تعمل بانسـجام وأن توضـع في الاعتبار خلال عمليـة تقدير وتقييم حالة شخص ما.

هل يصدق هذا التفسـير ذاته على كل فرد؟ هل يصدق هذا التفسير ذاته على فرد معين من خلال الأحوال المتنوعة لحياته؟ أم أن سـعادة شخص ما تختلف تماما

عن سـعادة شـخص آخر، ويمكن لسـعادة شـخص ما في فترة ما أن تكون مختلفة بشكل أساسي عن سعادة شخص آخر؟

عندما يحاول الناس أن «يُحدِثوا انسـجاما» بين كثرة من الاعتبارات، ويتساءلون «كيف تسـير الأشـياء» أو «كيف سارت حياة شخص ما»، فإن هناك حقيقة صادمة فيما يتعلق بما يفعلونه، وهي حقيقة تنعكس في مجمل تصور السـعادة وتاريخها. إن الناس يكون لديها غالبا ميل لا يُقَاوم في الإجابة عن هذا التساؤل بطريقة أُحادية. وتلك حقيقة، على الرغم من أن كل شـخص يعرف بطريقة ما أن سعادة الناس لها مظاهـر مختلفـة متنوعة. وعلى الرغم من ذلك، فإن كل شـخص تقريبا يحاول أن يجـد إجابة أُحادية، لتنطوي على كل الاعتبارات التـي تكون لها صلة بتقييم حالة الناس، وتلخص بشـكل تام تسيير أمورهم على ما يرام أو كيف سارت أمورهم على ما يرام. ومن المؤكد أن هناك بعض الاسـتثناءات من هذا التعميم، يدخل فيه آراء بعض الفلاسفة المهمين (الفصلان الثاني والرابع). ومع ذلك، فإن كلمة «السعادة» في معظم طرق التفكير تُستخدَم لتفسير تقييم شامل أحادي لحالة فرد ما.

وبطبيعـة الحـال لـن يوافق كل شـخص عـلى أن كل الأفـراد يقومون أو يسـتخدمون هذا المعيار ذاته في التقييم. فهناك - على سـبيل المثال - نوع معين من النسـبية يرى أنه ليس هناك مقياس فريد للسعادة يكون ملائما لكل شخص. فسوف يقول كل واحد منهم على الفور: «إنك تقيّم حياتك بطريقتك، وأنا سأقيّم حياتي بطريقتي».

إن هذا النوع من النسبية يبدو طبيعيا تماما. ويبدو أنه بالنسبة إلى قدر قليل تماما من الناس أكثر طبيعية إلى حد كبير من النسبية المناظرة التي تتعلق بالصواب والخطـأ. ولا يبـدو غريبا أن أقترح أننـي إذا كنت قد وُلِـدت نرويجيا أو تبتيا أو أنغوليـا، أو كنت أكثر ذكاء أو لياقـة إلى حد كبير مما أنا عليه، فإن معيارا مختلفا تماما سـيتم تطبيقه على حالتي. إن هذه الفكرة النسـبية يمكن أن تبدو صحيحة حتى إذا رأى المرء أن معايير الاتسـاق والعدالة تكون بطريقة جوهرية ما واحدة بالنسبة إلى الجميع.

وعـلى الرغم من ذلك، فإن الناس عندما يقصرون انتباههم على أنفسـهم على النحـو الذي يكونون عليه بالفعل، فإنهم عادة ما **لا يكونون** على اسـتعداد للقول:

«إننــي ينبغــي أن أقيّم حياتي على هذا النحــو يوم الثلاثاء، وعــلى ذاك النحو يوم الأربعــاء، وكلا النحوين ســديدان بالمســاواة، وليس هناك معنى للســؤال عن أي التقييمين يكون صائبا».

وعلى العكس من ذلك، فإن الناس يريدون أن يكونوا قادرين على أن يقولوا أشياء مباشرة عن أنفسهم، من قبيل: «إن أموري تسير على ما يرام»، أو «إنني في حاجة إلى أن أســيِّر أموري بشكل أفضل»، «إذا حدث كذا وكذا، فإن حياتي عندئذ سوف تنهار»، أو «إذا اســتمر هذا الوضع، فإنني ســوف أفعل قدرا كبيرا من الأشــياء». إن الشخص يتطلع إلى تقييم أحادي لحالته كي يركز عليه، حتى إذا لم يكن يعرف على وجه الدقة كيف ينبغي أن ينشــئ هذا التقييم. وهذا هو الســبب في أنــه يعتقد أنه ينبغي أن تكون هناك إجابة أحادية عن ســؤاله: «ما الذي تقوم عليه ســعادتي؟»، حتى إذا كان يعتقد أن شخصا آخر قد يجيب بطريقة معقولة عن السؤال وفقا لمعايير مختلفة.

من السهل إيجاد الدليل على هذه المسألة في تاريخ السعادة. ولقد قدم أرسطو مثالا توضيحيا عــلى الميل الطبيعي للتطلع إلى طريقة أحادية في تقييم المرء لحالته ككل. وإن توجــه المرء نوعا ما ضد ميلــه الطبيعي بالقول بأن هناك كلمات (بما في ذلك كلمة «الخير») يمكن استخدامها بطرق مختلفة، فإنه لم يكن مستعدا بطبيعته لأن يقول ذلك عن كلمة «الســعادة» كما تنطبق عــلى الموجودات البشرية. فهو لم يســمح بتقديم كثرة من التقييمات للأنواع المختلفة من الســعادة البشرية. فهو قد أراد أن يعرِّف السعادة البشرية، بأن يبين ما طبيعتها، لا بأن يصف تنوعا من الأشياء التي يمكن أن تكون عليها السعادة.

وعندما يصل أرسطو إلى بيان ما يعتقد أنه يمثل طبيعة السعادة، فإنه لا يسمح أبدا بحق اختيار الرأي بأن الســعادة يمكن اعتبارها في الوقت ذاته أشــياء متنوعة. فهو يقول إن السعادة البشرية هي:

> *نشــاط النفــس وفقــا لفضيلتهــا، **أو إذا كان هنــاك أكثر من فضيلــة للنفس، فإنه يكون وفقا لأعظم فضائلها وأكثرها كمالا***(*).
>
> *(Nicomachean Ethics 1098a 17 - 18)*

(*) تأكيد العبارة بحروف سوداء هو من وضع المؤلف، وليس من وضع أرسطو.

أي أنه لم يقل: «أو إذا كان هناك أكثر من فضيلة للنفس، فإن «السعادة» عندئذ تشير إلى أشياء عديدة مختلفة».

وهذا يعني أن أرسطو يفترض أنه حتى إذا كان هناك إلحاح للقول بأنه توجد هناك كثرة من الأشياء تسمى «سعادة» (انظر تفصيل ذلك في الفصل الرابع)، فإنه ينبغي أن يتصدى لهذا القول وأن ينظر إلى السعادة باعتبارها شيئا أحاديا.

وتأمل مثالا آخر أكثر إدهاشا من هذا. لماذا نجد في المسيحية فكرة يوم الحساب، بدلا من - على سبيل الافتراض - أسبوع الحساب أو شهر الحساب، الذي يتألف من كثرة من أيام الحساب لأجل إصدار أحكام مختلفة تتعلق بالفئات المختلفة من التقييم، مثلما تكون الأحداث المختلفة في الألعاب الأوليمبية؟ لماذا - بعبارة أخرى - يبدو أنه من الملائم بالنسبة إلى دين من هذا النوع أن يكون فيه حكم شامل أحادي؟ وهذا السؤال - الذي يصعب أن ينشأ إن كان قد نشأ على الإطلاق في عقول البشر - يبين لنا كيف يكون الميل الطبيعي متأصلا تماما نحو التفكير في أن تقييم حالة المرء يمكن أداؤها دفعة واحدة(*).

الانسجام الأفلاطوني

بالنسبة إلى كثير من الفلاسفة، فإن الطريقة الواضحة في الاستجابة لكثرة الاعتبارات وما تنطوي عليه من تضارب - على النحو الذي بيّناه - إنما تتمثل في الاعتقاد بأن السعادة يجب أن تكون أهدافا منسجمة، وما إلى ذلك. ومن المؤكد أن هذا الاعتقاد كان يتمثل في رؤية أفلاطون. والحقيقة فيما يبدو أنه رأى أن هذا الاعتقاد لا يمكن تجنبه. فهو في وصفه لـ «الإنسان الخيِّر تماما» (Rep. 427e)، يبين لنا الانسجام في نفس هذا الشخص أو في شخصيته. فمثل هذا الشخص:

> *لا يسمح لأي جزء منه بأن يقوم بعمل أي جزء آخر، أو يسمح للأجزاء المتنوعة فيه بأن تتداخل بعضها في عمل البعض الآخر منها. فهو ينظم ما يتعلق بخيره الخاص، ويتحكم في نفسه. إنه*

(*) المثال الذي يضربه المؤلف هنا غير موفق، بل لا يخلو من السذاجة؛ لأنه يخلط بين ما ينتمي إلى العقيدة الدينية فيما يتعلق بقدرة الله، وما هو بشري: فالاعتقاد بوجود الله ينطوي ضمنا على الاعتقاد بقدرته اللامتناهية؛ ومن ثم لا يصح تصوره باعتباره عاجزا عن الحكم أو الحساب لمختلف الأحداث وتنوعها وتعددها اللانهائي، وإلا كنا نتصور الله كما نتصور قاضيا في محكمة بشرية أو حكما في مباريات [المترجم].

يضع نفســه في نظام، ويجعل أجزاء نفسه منسجمة... مثل نغمات محددة في تآلف موســيقي. فهو يربط هذه الأجزاء معا، وما بينها من أجزاء أخرى، وعلى الرغم من أنه ينطوي على كثرة، فإنه يصبح واحدا تماما، معتدلا ومنسجما. (Rep. 443d)

إن تفكير أفلاطون موجه باعتبارين، كلاهما قد أصبح له تأثير بعيد. وأحد هذين الاعتبارين هو أن التضارب بين الأهداف يعد أمرا ســيئا بالنســبة إلى المرء. والاعتبار الآخر هو أن الســعادة إذا لم تكن نوعا من الانســجام، فإنه لا يمكن تقديم تفســير واضح لها أو فهمها.

وفيما يتعلق بالمســألة الأولى، فقد كانت مــبررات أفلاطون هي ما يلي: فهو في المقــام الأول يرى أن الشــخص الذي لا تكون أهدافه متســقة يكون محكوما عليه بالإحباط. وهذا يرجع بطبيعة الحال إلى أنه إذا كان هناك هدفان لا يمكن إشباعهما معا، فإن أحدهما إذن سيتم إحباطه. والإحباط بطبيعة الحال أمر سيئ. وهكذا فإن أفلاطون يصف «ســجن البيت» الذي تُحبَس فيه الشــخصية «المســتبدة» بأنه «... ممتلئ بوفرة وحشد من المخاوف والشهوات... والشَرَه والنهم مثلما يكون صاحبه» (Rep.579b). فتعاســة الطاغية يســببها إلى حد كبير أنه تكون لديه رغبات يعوق بعضها طريق البعض الآخر منها.

وفي المقام الثاني، فقد اعتقد أفلاطون أن التضارب الذي ينشــأ داخل نفس المرء يدل على فشــل بعض أجزائها في القيام «بوظيفتها الطبيعية». وقد اعتقد أفلاطون أن كل عنصر من الشخصية الإنسانية له وظيفة طبيعية في إحداث امتصاص الطعام الــذي يُبقي على البدن بحالة جيدة. غــير أن الرغبات «البدنية» تنزع نحو التعدي بعضها على بعض. فالرغبة النهمة في الأكل - على ســبيل المثال - قد تدفع المرء إلى الامتناع عن ممارســة الرياضة، وبذلك لا يصبح شكل بدنه جيدا. ويبدو أن أفلاطون يرى أن القيام بالوظيفة الطبيعية هي شيء جيد.

وفي المقــام الثالــث، فإن أفلاطــون يعتقد أنه إذا كان شــخص مــا عُرضَة لهذا التضارب؛ فإن هذا يرجع بوجه عام إلى أن عقله لم يحكم شــخصيته. وبوجه خاص فإن عقله لم يحكم رغباته وينظمها. وفي هذه الحالة، فإنه ليس فقط عقله هو الذي

لا يقوم بوظيفته الطبيعية - وهي الوظيفة التي تنظم شخصيته وتوجهها - وإنما هذا يعني بالإضافة إلى ذلك (فيما يعتقد أفلاطون) أن عقل المرء عندئذ لا يكون لديه تصور واضح متسق لانسجام كل الرغبات التي ينبغي أن يطيعها الشخص. وذلك فشل للعقل، أي نوع من اللاعقلانية.

إن هذه المسألة الأخيرة تبين بوضوح السبب في أن أفلاطون قد رأى أنه إذا لم تكن السعادة انسجاما في الأهداف، فإنه لا يمكن تقديم تفسير معقول لها - بواسطة فيلسوف أو أي شخص آخر.

ويفترض أفلاطون - مثل كثير من الفلاسفة - أن مجمل المسألة المتعلقة بإيضاح مفهوم السعادة تتمثل في هداية الناس. وقد بينت من قبل أننا يمكن أن نفكر في هذا المفهوم باعتباره ينشأ من جهودنا في تدبر ما يمكن أن نفعله. فمفهوم السعادة - كما أسلفنا كثيرا - هو المماثل لما نفعله عندما نخطط على المدى القصير. وهكذا يبدو أنه يترتب على ذلك أن تفسير السعادة ينبغي استخدامه كمرشد لنا. وهذا يعني أنه ينبغي أن يهدينا عبر الشكوك التي نواجهها عندما نفكر في أهدافنا ورغباتنا المتنوعة والمتضاربة أحيانا. فهو ينبغي أن يخبرنا عما ينبغي أن نفعله عندما تقدم لنا هذه الأهداف والرغبات توجيهات متضادة.

وإذا كان مفهوم السعادة ينبغي أن يكون مرشدا على ذلك النحو، فإنه يترتب على ذلك فيما يبدو أنه يجب أن يعيِّن جملة من الأهداف المتسقة. فإذا ما أُخبرتَ بأن تفعل (أ) و(ب) ولكن لا يمكن فعلهما معا، فإنك إذن لم تخبَرَ بما ينبغي أن تفعله. إذ ينبغي أن تقرر بنفسك إذا ما كان ينبغي أن تفعل (أ) أو (ب) أو شيئا ما آخر. وهكذا فإنه يبدو أن التعيين المتضارب للأهداف لا يمكن أن يوضح لنا طبيعة السعادة، إذا ما كان لها أن تقوم بوظيفتها في إرشادنا. وهذا ما يجعل هذا الأمر بلا فائدة بالنسبة إلى الفيلسوف أو لأي شخص آخر. تلك هي مبررات أفلاطون.

إن هذا بالضبط هو السبب في معارضة أفلاطون لتفسير جورجياس للسعادة باعتبارها «الحصول على أي شيء تريده». فإذا كان هذا هو ما يخبرك به جورجياس عما ينبغي أن تفعله، وإذا كانت حاجاتك غير متسقة كما هي الحال بالنسبة إلى معظم الناس؛ فإن جورجياس إذن لم يقدم بأي حال توصية تعد متماسكة ويمكنك أن تتبعها. وهذا هو الموقف الذي يكون فيه كاليكليس، فإذا كان يشعر بالحكة

الجلديـة طوال حياته ويحتـاج إلى أن ينبش بأظافره حكته، فـإن رؤية جورجياس تخـبره بأن ينبش حكته، وبأن ذلك هـو «الخير الأعظم». ولكن كاليكليس لا يعتقد أن وجود المرء في هذه الحالة يعد شيئا جيدا.

التغير والانسجام

عندمـا تحدثت عـن تضارب الأهداف وانسـجامها، فقد قدمـت غالبا الأمثلة الشـارحة على الفكرة من خلال حالات الاتسـاق وعدم الاتسـاق بين الرغبات وما إليها، التي تكون ماثلة لوعينا في وقت واحد: **أي التضاربات المتزامنة synchronic conflicts**. ولكـن هناك أيضـا تضاربات عبر الزمان - **أي تضاربـات متغيرة زمنيا diachronic conflicts** - ينبغـي التعامل معها. إن هـذه التضاربات تقوم بدور مهم في تفكير أفلاطون. وسـوف تكون أيضا مهمة فيما بعد فيما يتعلق بالتصورات الدينامية للسعادة (الفصل السابع).

ولا يرى أفلاطون الحاجة إلى الانسـجام باعتبارها فقط رد فعل على التضاربات المتزامنـة. فهـو في محـاورتي «**جورجيـاس**» و«**الجمهورية**» نجده منشـغلا أيضا بالتضاربـات المتغيرة زمنيا. وعـلى أي حال، فإن الموجود البـشري ممتد في الزمان. وفضلا عن ذلك، فإن الناس لديهم أهداف، ولديهم أيضا رؤى لأهدافهم ولإشـباعها، لا تكـون دائمـا ثابتة عبر الزمان. فنحن لا نحيا فقـط في الحاضر، بحيث نكون على وعي فقط بالأشياء التي نحتاج إليها الآن. إن صلتنا بالعالم تتبدل، ورؤيتنا لما نحتاج إليه منه تبدو متأرجحة زمنيا بين التوجه إلى الوراء وإلى الأمام بطريقة معقدة.

إنـك في وقت متأخر من الليل تريد أن تسـتيقظ في تمام السادسـة من صباح اليـوم التالي. ولكن عندما يحين ذلك الوقت، فإنك تكون نعسـان. وفضلا عن ذلك، فإنك لم تضبط المنبه في مسـاء الليلة السـابقة. وأنت تريـد أن تواصل النوم حتى التاسـعة صباحا. فالواقع أن الاسـتيقاظ عند السادسـة صباحا يبدو فكرة مزعجة، والاعتبـارات التي حثتك على أن تفعل ذلك تبدو تافهة. ولكنك عندما تسـتيقظ في العاشرة صباحا ولا تكون نعسـان، تؤيد ما كنت تفكر فيه الليلة السـابقة، وتتمنى لو أنك قد استيقظت في السادسة صباحا أو على الأكثر في الثامنة، وتفكر أنها كانت فكرة جيدة.

إن هـذه الصـورة تصبح أكـثر إتقانا من خـلال ما يقترن بالتوقع من مشـاعر الابتهاج والاستياء (وكثير من هذه المشاعر الأخيرة تكون مخاوف)، وكذلك ما يقترن بالاسـترجاع من مشاعر الابتهاج والاسـتياء. فأنت في المساء تكون مسرورا من فكرة الاسـتيقاظ في مثل هذه السـاعة المبكرة الحاضة على النشـاط، ومشاهدة شروق الشمس؛ وعندما تستيقظ في العاشرة صباحا - مسترجعا الأمر - فإنك تخجل من أنك أسأت تقدير الحكم على قدراتك في الاستيقاظ مبكرا، ولكنك أيضا تسترجع في سرور الشعور بالأغطية التي تدثرك.

والأسف العام الذي تثيره مسائل من هذا النوع يتردد حول قضايا تتعلق **بمنظور الرؤية**. فـما وجهة النظر التي ينبغي اتخاذها باعتبارهـا حاكمة حينما نقيّم حالة المـرء أو نقرر ما ينبغي فعله؟ فالناس يودون السـؤال: «من الذي ينبغي أن يكون حَكَما أو موجِّها هنا؟ هل أكون أنا هنا الحَكَم في تقرير الاسـتيقاظ في السادسـة أو الثامنة أو التاسـعة أو العاشرة أو في وقت ما آخر؟ وإذا كانت «سعادتي» ينبغي أن تُقَاس من خلال تحقيقي «لأهدافي»، فهل هذا يعني هدف الاستيقاظ عند السادسة صباحا أو في وقت ما من الأوقات الأخرى؟

إن أفلاطون يوصي بنمط عام من الإجابة عن هذا النوع من الأسئلة: وهو أن يصدر الحُكم من خلال رؤية محايدة وشاملة. وهو يرى أنه من خلال تبني تلك الرؤية يمكننا تجنب محاباة اللحظة الراهنـة، أو أي لحظة جزئية، «نترنح فيها كالأطفال، ونصفع يد المرء في الموضع المصاب بالألم، ونضيع الوقت في العويل». فنحن بدلا من ذلك:

> *مـن الأفضل لنـا أن نبقى سـاكنين قدر الإمـكان في حالة من الهـدوء، لا نغضب ولا ننـدم؛ لأنا لا يمكن أن نعـرف ما يكون في الحقيقة خيرا أو شرا في هذه الأشـياء... وليس هناك شيء في الحياة الفانية يستحق الانشغال به بدرجة كبيرة. (Rep. 604c)*

إن أفلاطون يرى أن التقييم الذي ينشـأ من خلال هذه النظرة الأخيرة له منزلة خاصـة. وحيث إن هذا التقييـم لم تفرضه الإدراكات الحسـية في فترة جزئية، فإنه يكـون موضوعيـا بمعنى مـا. وتلك هي الأحـكام التي ينبغي أن تحكـم تقييماتنا وأفعالنا، وتتيح انسجاما ملائما بين الأهداف.

وعلى هذا النحو ينتهي أفلاطون إلى تقديم تكامل للشخصية وأهدافها على نحو متزامن ومتغير زمنيا معا. ولتحقيق هذه النتيجة فإن محاورة **الجمهورية** تدعم القول بأن الشخص ينبغي أن تكون له **وظيفة** أو **مهنة**. وهو في محاورة **جورجياس** يؤيد الترتيب المنظم للرغبات والإشباعات. فهو يحثنا على تأمل:

> *المصورين... والمعماريين أو بنائي السفن أو أصحاب أي حرفة أخرى نفضلها، ونرى كيف أن كل واحد منهم يضع كل ما يصنعه في إطار بنية معينة، ويرغم شيئا ما على أن يتلاءم مع شيء غيره ويناسبه، حتى يصبح الموضوع برمته مجمّعا بطريقة منظمة وبنائية. (503e - 504a)*

إن محاورة **الجمهورية** مبنية على هذه الفكرة ذاتها، وهي أن الفرد الذي يكون في حالة جيدة (مثل دولة المدينة أيضا) هو شخص قد «أحدث انسجاما» بين أجزاء شخصيته، «وربط بين مجمل عناصرها الثلاثة، وجعل نفسه وحدة واحدة، إنسانا واحدا بدلا من أن يكون متكثرا، ومسيطرا على نفسه في حالة من التناغم» (443d - e).

ذلك هو نوع الشخصية التي يعتبرها أفلاطون شخصية سعيدة، في مقابل الشخصية المتشرذمة للمرء الشعبوي.

إن فكرة المنظور المحايد الذي كان أفلاطون أول من طوره، هي فكرة لها ميراث في المفهوم التقليدي الخالد للحصافة. فالحصافة كما تُفهَم بشكل متعارف عليه لا تتطلب أن تنتظم كل أنشطة المرء حول وظيفة واحدة لذلك النشاط بالطريقة التي يلح عليها أفلاطون. فإحدى الأمور التي لا تتطلبها الحصافة، هي أن تُعَامل كل أوقات حياة المرء على قدم المساواة بمعنى ما.

وعادة فإن التأكيد يتعلق بالأوقات التي تقع في المستقبل إلى حد كبير، ولكن هذا فقط لأن الناس العاديين يميلون إلى إهمالها في خططهم. غير أن الفكرة التي تنبع من الحس الفطري هي التي يتم الحث عليها - كما يفعل الوالدان تجاه أطفالهما - وهي أن الحاضر ينبغي ألا يسيطر على اهتمام المرء بشكل يفوق اهتمامه بالمستقبل البعيد. ولذلك يلح اسبينوزا Spinoza على القول بأن الوقت

الذي يواجه فيه المرء شيئا ما خيرا أو شريرا ينبغي ألا تكون له علاقة بالشخص؛ لأن المرء ينظر إلى كل شيء من خلال موقف محايد:

> *مادام الذهن يتصور الأشـياء وفقا لإملاءات العقل، فإنه يتأثر بالفكرة على نحو متساوٍ سواء أكانت خاصة بشيء يتعلق بالمستقبل أو الماضي أو الحاضر.*

لأن:

> *أيا كان مـا يتصوره الذهن عندما يكون منقـادا بالعقل، فإنه يتصور الأشـياء تحت الأنواع ذاتها المتعلقة بالأبدية، أعني المتعلقة بالضرورة... وهـو يكون متأثرا بتصور اليقين ذاتـه... ولذلك، فإنه سـواء أكانت الفكرة خاصة بشيء يتعلق بالمسـتقبل أو الماضي أو الحـاضر، فإن الذهن يتصور الشيء بمنطـق الضرورة ذاتها، ويكون متأثرا بفكرة اليقين ذاتها.* (Ethics, IV. Prop.62)

يقـدم لنا سـدجويك Sidgwick معالجة أخرى لهذه الفكـرة. فهو يقول بمبدأ الحصافـة، ويحاول أن يمنحه أساسـا يماثل النوع ذاته من الأسـاس الذي بنى عليه أفلاطون موقفه في مواجهة كاليكليس:

> *[إن فكـرة] «خير المرء إجـمالا»... أمر يوحي بمبـدأ ... خاص بالاهتـمام غـير المتحيز بأجزاء حياتنـا الواعيـة... [أو] يوحي بأن «المسـتقبل في* **حـد ذاته** *ينبغي النظـر إليه باعتباره يسـتوي مع الحاضر».* (The Method of Ethics, p. 381)

الولع بالتضارب

لقد غالى أفلاطون في تقدير مدى المشروعية التي سـوف يتبدى عليها تفسـيره للسـعادة بوضوح. فمن ناحية، نجد أن تصوره الخاص لانسجام الشخصية (ولدولة المدينة) قد أصبح أقل إقناعا بكثير مما كان يتوقعه. والأهم من ذلك، أن هذا نفسه

يصدق على فكرة الانسجام ذاتها. إن عددا كبيرا من الفلاسفة على مر السنين قد عارضوا القول بأنه كلما كان الانسجام أكبر، كان ذلك أفضل.

ولقد كان أرسطو أول المعارضين. فهو في مجال السياسة قد أنكر القول بأن دولة المدينة هي الأكثرة وحدة. وهو يقول متحدثا عن سقراط في محاورة **الجمهورية**:

> *إنني أتحدث عن مقدمة القياس الذي ينطلق منه برهان سقراط، وهي: «كلما كانت وحدة دولة المدينة [polis] أكبر، كان ذلك أفضل». أليس من الواضح أن دولة المدينة في النهاية يكون لديها قدر كبير من هذه الوحدة بحيث لا تصبح دولة مدينة؟ ذلك أن من طبيعة دولة المدينة أن تكون متعددة. .... كذلك فإننا ينبغي ألا نبلغ أقصى درجة من الوحدة إن كان ذلك في مستطاعنا؛ لأن هذا سوف يكون بمنزلة تدمير لدولة المدينة. (Politics 1261a15 - 23)*

يعتقد أرسطو في هذه الرؤية ذاتها فيما يتعلق بالفرد. فهو يقول إن الشخص السيئ سيكون عُرضة لأشكال من التضارب لن يتعرض لها الشخص الخيِّر، ولكنه لم يستثن الشخص الخيِّر من كل أشكال التضارب. والموجود البشري - بوجه خاص - له «طبيعة مزدوجة» (كما أقر ذلك فيما بعد): فهو له جانب عملي وآخر نظري. والنشاط الخاص بكل من هذين الجانبين لا يمكن أن يتوافقا بشكل تام، وبذلك فإنه ينبغي أن يكون هناك اختيار لأحدهما أو للآخر، وهو ما ينتج عنه ضياع لبعض من قيمة أحدهما أو الآخر (NE X.6 - 8; Chapter 4).

وفي حين أن أرسطو ينسب قيمة ما إلى التحرر من التضارب ويركز على هدف واحد، فإن الفلاسفة التالين قد انحرفوا عن رؤية أفلاطون إلى حد أبعد من ذلك. فبعض المفكرين لا ينظرون إلى هذا النوع من التكامل الذي يقول به أفلاطون باعتباره شيئا مهما لوضع الشخص. وبعض آخر من المفكرين يرون أن تضارب الأهداف - وتعددها بالتأكيد - يعد أمرا مرغوبا على أنحاء ما، بل إن بعضا منهم يذهبون إلى ما هو أبعد من ذلك بالقول بأن الحياة تفتقد الكثير من الخير من دون تضارب فيها. وحينما يُثار هنا اعتراض أفلاطون بأن الأهداف المتضاربة - وعلى الأقل في بعض منها - تؤدي إلى الإحباط، فإن هؤلاء المفكرين يردون على ذلك بالقول بأن

إحباط الأهداف يكون في حد ذاته مستحسـنا، على الأقل إلى حد ما، أو بالقول بأن وجود أهداف متعارضة هو - على أي حال - أمر لا يبرهن على هذا الإحباط.

إن أفلاطـون في محاورة **جورجيـاس** - حينما يقول جورجيـاس وكاليكليس إن أفضـل حالة بشرية هي أن يحصـل المرء على ما يريد - يجعـل الأمر يبدو كأنه لم يحـدث لهم خبرة بأن ذلك الجهد غير المدروس لأجل تحقيق أهداف المرء يمكن أن يؤدي إلى صعوبات. ويبدو أن أفلاطون قد سلم كأنه أمر واضح تماما بالقول بأنه من غير المتسق منطقيا أن يحاول شخص ما تقليل أشكال التضارب. وعلى أي حال، فإن كاليكليـس لم يبد أي اهتمام بأن تكون أو لا تكون أهدافه متلائمة معا. وربما يمكننا أن نعتبره نموذجا للمفكر الذي لا يعتقد أن تلاؤم أهداف المرء هو أمر يستحق عناء التفكير، أو الذي يعتقد بقوة أنه من الأفضل **عدم** تكبد عناء التفكير في هذا الأمر.

والواقع أن أفلاطون في نقده لكاليكليس يبدو كأنه يلتمس العذر لنفسـه كثيرا. وقد يحدث أن يكون لكاليكليس حاجات متناقضة؛ لأنه يخجل من حياة لا تنطوي على شيء سوى نبش حكة الجلد، ولذلك فإنه لا يريد أن تكون لديه تلك الحاجة، أو على الأقل لا يريد الكثير منها. ولكن لنفترض أنه لا يمانع أن تكون لديه تلك الحاجة وذلك الإشـباع لتلك الرغبة عبر كل حياتـه. إن هذا الافتراض يبدو ممكنا. وإذا كان هناك شـخص ما متحررا من الرغبات الموجَّهة لرغبات أخرى، فإن أفضل حال فيما يبدو بالنسـبة إلى مثل هذا الشـخص إنما يقوم على الحصول على ما احتاج إليه في المقام الأول.

ويبـدو أن أفلاطون يعتقد ؟ عـلى الرغم من ذلك - أنه لا يمكن أن يكون هناك موجـود بشري متحرر من رغبـات موجَّهة، لا مجـرد أن كاليكليس لم يتصادف أن يكون واحدا منهم. إن أفلاطون يؤكد أن كل الموجودات البشرية لديها جانب عاقل، مهـما يكن ضئيـلا. وهذا الجانب من الشـخصية يضع أحكاما عـن قيمة الرغبات المتعلقة بالجوانب الأخرى.

وعلى العكس من أفلاطون يؤكد أريسـتبوس **Aristippus** أنه يمكن لشخص مـا أن يكون متحررا بالفعل مـن الرغبات الموجَّهة، وأن النـاس من هذا النوع يكونـون أكثر سـعادة من أولئـك الذين يوجهـون أهدافهـم ويتحكمون فيها ويقومون بتصفيتها.

إن الاقتباس التالي هو أحد الاقتباسات القليلة التي نجت من بين كتابات أريستبوس:

> *لقـد اعتقد [أريسـتبوس] أن غايتنا مختلفة عن «السـعادة». فغايتنـا هي اللذات الجزئية، بينما السـعادة هي بنية من اللذات الجزئية، التـي تنطوي على اللذات الماضية والمسـتقبلية. إن اللذة الجزئية تسـتحق الاختيار لذاتها، بينما السعادة لا تستحق الاختيار لذاتها، بل من أجـل لذات خاصة. والقول بأن اللذة هي غايتنا هو أمـر كوننا منذ الطفولة نكون منجذبـين إليها من دون أن نختارها مقدمـا، وأننا بمجـرد أن نحصل عليها لا نبحث عـن أي شيء آخر أبعد منها، ولا نتحاشى أي شيء آخر عندئذ سـوى ضدها، وهو الألم.*
>
> *(Diogenes Laertius, Lives of the Philosophers, II. 88)*

إن أهمية أريستبوس تكمن في كونه ممثلا لموقف متطرف. فهو ينكر أي حاجة لأي تنظيم للرغبات أو الأهداف في بنية ما، سواء كان هذا التنظيم من خلال عملية تصفيـة أو من خلال أي شيء آخر. وهـو يعتقد أن الحالة الأفضل للمرء هي بمنزلة سلسـلة من الإشباعات غير منتظمة في بنية معينة، وهي الحالة التي توصف أحيانا بأنها اغتنام للرغبات «لكل ما يأتي منها في حينها»: أي تلك الرغبات التي تكون لدى المرء في لحظة معينة لأجل الامتلاك المباشر لأمر ما. فهذه هي الرغبات والإشـباعات التي تكون لدينا كأطفال. فنحن ينبغي أن نكون كالأطفال، من حيث إننا ببسـاطة ينبغـي ألا نتخذ أحكاما مبرمجة فيما يتعلق بما ينبغي أن تكون عليه الرغبات ذات الرتبة الأولى. فنحن ببسـاطة ينبغي أن نتخذ رغباتنـا ذات الرتبة الأولى كما تجيء (وتذهب)، وأن نحاول إشباعها بقدر ما نستطيع.

إن أريسـتبوس يعترض على استخدام كلمة «سـعادة» كمرادف لوصف الحالة التي يوصي بها. لأنه يؤمن بأن تلك الكلمة قد اكتسـبت تلك الدلالة - التي أرسـتها النظريات الفلسـفية السـابقة من قبيل نظرية أفلاطون - المتعلقة بالبنية المنظمة للإشباعات، بدلا من النظر إليها على أنها مجرد سلسلة من الإشباعات محددة بحالة السعادة الخاصة بما تثيره الرغبات، وبما يتم إشباعه منها. فأريستبوس يستخدم بدلا من ذلك كلمة «الغاية». ذلك أن إشـباع هذه الرغبات هو ما نهدف إليه، من دون أن تكون هناك بنية منظّمة تحكمها. وربما ينبغي القول إنه يوصي بأن يكون هناك

هـــدف موجّه واحد، أعني هدف ألا يكون هناك أي «رقيب» على الرغبات العميقة للمـــرء، (ولكن الأفضل هنا تجاهـــل الإرباكات المنطقية التـــي تُحدثها هذه الفكرة بطريقة ضمنية).

إن كاليكليـــس لـــه أيضا كثرة من الوارثـــين لأفكاره من المحدثين. ويعد نيتشـــه Nietzsche واحدا منهم. ونيتشـــه باعتباره أستاذا كلاسيكيا أحيانا، قد أراد بوضوح أن يجعل قراءه يلاحظون التشابه بينه وكاليكليس. ولذلك فإنه يصل إلى حد الدفاع عن تصادم الرغبات على نحو يتبدى فيه غالبا صوت كاليكليس.

إن الفكرة المهمة التي يراها المرء في كتابات نيتشه هي أن تصادم الرغبات يمكن أن يكون أمرا مرغوبا فيه. فالرغبات تكون كذلك حينما تكون مصدرا لنوع معين من الابتهاج، وحافزا لذلك النوع من الإنجاز الذي يراه نيتشـــه هائلا ومؤثرا. إن تضارب الأهـــداف يمنع الحياة من أن تســـتتب في حالة من الروتين الممـــل، وأن تقاوم ذلك النوع من «السعادة» الذي يريده أغلب الناس. ولهذا يتحدث نيتشه عن الاختلاف بين «الموجودات البشرية الضعيفة» وغيرهم:

فالســـعادة تبدو بالنسبة [إلى الموجودات البشرية الضعيفة] أقرب إلى أن تكون عقارا طبيا مهدئا وطريقة في التفكير (أبيقورية أو مسيحية على ســـبيل المثال)، أي تبدو في المقام الأول باعتبارها ســـعادة الارتياح، وعدم الانزعاج، وحالة تخمة الإشباع، التي تبلغ في النهاية حالة التوافق، كأنهـــا «حالة الراحة في أيام الســـبت»، إذا اســـتخدمنا فصاحة القديس أوغسطين، الذي كان هو نفسه يمثل هذا الموجود البشري.

ولكن عندما يكون للتعارض والحرب في هذه الطبيعة ذلك التأثير لقدر أكبر من ســـحر الحياة ودافعيتها - وعـــلاوة على ذلك، فإذا كان هذا المرء يجد بجانب دوافعه القوية التي لا تقبل التصالح، حالة من الســـيطرة والدهاء في شـــن الحرب ضد الذات، أي بعبارة أخرى حالة من الســـيطرة على الذات أو مزيد من الحيلـــة على الذات قد توارثها أو انغرســـت في طبعـــه؛ فإن الدوافع الســـحرية التي تســـتعصي على الفهم والتفســـير تنشأ عندئذ - إذ ينشأ عندئذ أولئك الناس الغامضون المهيأون للانتصار والغواية. (Beyond Good and Evil, ? 200)

كذلك فإن نيتشـه ليس لديه اهتمام بالتأصيل النظري الذي يسعى إلى تحديد تام لذلـك النوع من الحالة التي يرحب بها. فهو يعتقد أن الاشـتغال بتأصيل هذا المشروع النظري ذاته يؤدي إلى انصراف المفكر عن فعل ما يستحقه عصره. كما أنه لم يكن مغرما بكلمة «السعادة» كعنوان للحالة التي هو مهتم بأن نكون فيها؛ لأنه يرى أن هذه الكلمة تعني فحسـب «سـعادة الراحة، وعدم الانزعاج، وحالة تخمة الإشباع، والوصول إلى حالة من الوحدة». كذلك فإنك يمكن أن تعتبر نيتشه معارضا لحالة الانسـجام والسعادة، بالمعنى الذي فهم به أفلاطون كلا من هذين المفهومين (على الرغم من أنك يمكنك القول بأنه يسعى جاهدا من أجل السعادة بمفهوم أكثر رحابة وأقل تحددا).

إن نيتشـه لديه أسباب محددة وجيهة لكونه معاديا لمنحى أفلاطون في تبني مفهوم الانسـجام. فحينما نعرف أن المرء يسـعى جاهدا نحو أشـياء من العسير بل من المسـتحيل التوافق بينها، هو أمر من شـأنه أن يخلـق حالة من التوتر في نفس المرء، ويشـكل صعوبة للمرء فيما يضطلع به. وهو ينظر إليه باعتباره أمارة عـلى أن المرء يتجاوز ذاته ويسـتجيب للتحدي. وهذا من شـأنه أن يُحدِث حالة مـن الابتهاج. فحتى حالة الإحباط يمكـن أن يكون لها نتائج ينبغي أن يرحب بها الشخص القوي.

وعلاوة على ذلك، فإن محاولة تجنب النظر فيما إذا كانت أهداف المرء متسقة، إنما هي محاولة في صرف النظر عن فكرة اندماج المفاهيم. إن نيتشـه يفضل ذلك الموقـف أيضـا. وفضلا عن ذلك، فإنه يبدو أن لديه شـكوكا ؟ على الرغم من أنه لا يفصـح عنها تماما (وهو مـا لا يتوقع المرء منه أن يفصح عنهـا) - فيما يتعلق بإذا مـا كان المرء يمكن أن يحدد ما الأهداف المتسـقة التي يمكن أن يبلغها. فإذا أمكن للمرء أن يبلغ ذلك؛ فإن هذا سـيكون شيئا ما يشارك فيه موقف كانْت كما سيتبين لنا (انظر الفصل الرابع).

إن القوى (إن أمكننا القول) التي تدعم موقف نيتشه هذا في الترحيب بتضارب الأهداف عـلى الأقل إلى حد ما، أو على الأقل دونما تعاطف تام مع مقولة أفلاطون في انسـجام الأهداف - هي قوى قد ربطها كثير مـن الكتاب بالحركة الرومانتيكية. ويعد بايرون Byron مثالا جيدا في هذا الصدد، إذ يقول:

ولكن قبل أن يُنفق من عمره الثلث بزمن طويل،
نَزَلَ بتشايلد هارولد ما يفوق النكبة مرارة:
فقد عافت نفسه ما أتخمها به من ملذات هذه الدنيا...
(Childe Harold?s Pilgrimage, I.iv)(*)

إن بعض التضارب في الأهداف يمكن أن يولد الإحباط، فالشخص الذي يستحسن التضارب قد يستحسن الإحباط أيضا. ومن المؤكد إلى حد كبير أن الكتاب من أمثال بيرون يحاولون - غير عابئين بتهديدات حالة المفارقة هنا - أن يقترحوا الكيفية التي يمكن بها أن يتحقق ذلك.

إن رالف والدو إمرسون R. W. Emerson قد سعى إلى تبني اتجاه مشابه لاتجاه كاليكليس - على تضاد بالتأكيد مع اعتراضات أفلاطون على التضارب فيما بين أهداف المرء - من خلال ملاحظته التالية:

إن الاتساق الأحمق هو عفريت العقول الصغيرة، يعبده الصغار من رجال الدولة والفلاسفة وعلماء اللاهوت. وليس للنفوس الكبيرة شأن بهذا الاتساق. («Self - reliance»)

ومن الواضح أن إمكان عدم الاتساق يكشف عن ذاته في كل هذه الأفكار، ولكن مما يميز هؤلاء المفكرين أنهم يزدرونه. إن أولئك الذين تكون لهم هيئة مختلفة من العقل يمكنهم بالطبع أن يحاولوا دائما صقل هذا التناقض الظاهري. وإحدى السبل لتحقيق ذلك هي الاتفاق مع نيتشه، على سبيل المثال، في القول بأنه يمكن أن يكون من المثير والمؤدي إلى السعادة في عمومها أن يكون لنا بعض الأهداف التي تتصادم، بل أن نشعر بالتوتر الذي ينجم عن ذلك، ولكن أن تذهب إلى القول بأنه عندما توضع في الاعتبار الرغبة في الإثارة، فإن مجمل مخطط الرغبات يكون متسقا بالفعل، ويكون بمنزلة تضاؤل واضح للإشباع (انظر الفصل الثالث). بل يمكن للمرء القول بأنه مما يفسد هذا الإشباع أن يكون لدى المرء - دع عنك أن يُكرس - الوعي بأن هذا لا ينطوي بالفعل على أي تناقض. ولكننا لسنا في حاجة إلى أن نتابع هذا المسار هنا أبعد من ذلك.

(*) أعانني على ترجمة هذا المقطع الشعري الدكتور مصطفى رياض، أستاذ الأدب بقسم اللغة الإنجليزية بكلية الآداب بجامعة عين شمس [المترجم].

وليس كل الفلاسفة المتأثرين بأفلاطون بقوة كانوا منزعجين قدر انزعاجه من الأهداف المتضاربة، أو كانوا مصرين بقوة على انسجام دقيق للشخصية، على الرغم من أنهم لم يذهبوا في ذلك بعيدا مثل نيته أو إمرسون Emerson. وأحد هؤلاء الفلاسفة الأكثر اعتدالا هو بيكو ديلا ميراندولا Pico della Mirandola(*).

وكما يتبين لنا من وصف أفلاطون للإنسان الشعبوي (المقدم فيما سبق)، فإنه كان ينفر من التعددية في الأهداف، بل في الشخصية، تلك التعددية التي شاهدها في النمط الشعبوي للإنسان. ولكن بعض المفكرين الأفلاطونيين تماما كانوا منجذبين إلى هذه التعددية ذاتها، أو إلى ما يمكن للمرء أن يراه باعتباره متعدد الجوانب، وهو ما يجري على الضد من رؤية أفلاطون القائلة بأنه في المجتمع المثالي ينبغي على كل شخص أن يقوم بمهمة فردية يكون ملائما لها بالطبيعة.

وعلى الرغم من ذلك، فإن بيكو ميراندولا كان متأثرا بتنوع القدرات والفاعليات البشرية:

> *إن الله قد وهب الإنسان - في لحظة إبداعه - البذور الحاملة للإمكانيات: بذرة كل شكل من أشكال الحياة. وأيا كانت البذرة من البذور التي سوف يزرعها الإنسان، فإنها سوف تنضج وتثمر في نفسه. فإذا كانت البذرة نباتية، فإنه سوف يكون نباتا؛ وإذا كانت حسية، فإنه سيكون بهيميا؛ وإذا كانت عقلانية، فإنه سوف يتبدى موجودا سماويا؛ وإذا كان مفكرا متأملا، فإنه سيكون ملاكا وابنا للرب.*

إن بيكو ميراندولا يذهب حتى إلى حد تقديم إمكانية لأن يصبح الإنساني متحدا بالله:

> *وإذا ما كان ينبغي عليه - غير قانع بالكثرة من كل المخلوقات - أن يستجمع نفسه في مركز وحدته الخاصة؛ فإنه سوف يصبح روحا واحدة مع الله، في الظلام المنعزل لله، الذي يبقى فوق كل الأشياء، والذي يعلو هو نفسه على كل المخلوقات. (Oration on the Dignity of Man, 1956: 7 - 9)*

(*) فيلسوف إيطالي من الفلاسفة الأفلاطونيين الجدد (1494 - 1463)، اشتهر بكتاباته سنة 1486 لتسعمائة قضية في مختلف الموضوعات الأكاديمية [المترجم].

وعلى الرغم من أن النقطة الأساسية لميراندولا ليست هي وحدة الإنسان بالله، وإنما هي التعددية الأساسية للموجودات البشرية التي لم ينكر على الأقل جاذبيتها: «فمن ذا الذي لن ينظر عندئذ بخشية إلى تقلب طبيعتنا هذا؟»

إن إحدى الإجابات عن هذا السؤال، كانت بطبيعة الحال هي إجابة أفلاطون.

إن القيمة التي ربطها أفلاطون بانسجام الأهداف - كما لاحظت من قبل - كانت مرتبطة بالتكامل المتغير زمانيا مثل ارتباطها بالتكامل المتزامن؛ وبالتالي كانت مرتبطة بالحصافة. ومثلما كان هناك مفكرون غير عابئين أو معادين للانسجام بوجه عام، فإنه كان هناك بالتأكيد أولئك الذين لديهم الاتجاهات المحايدة أو السلبية ذاتها تجاه الحصافة. ولتوضيح ذلك من خلال مثال، فإننا لا يمكن أن نفعل شيئا أفضل من الاقتباس من النص التالي لسيلين Céline:

> *إن أولئك الذين يتحدثون عن المستقبل هم أوغاد. فالحاضر هو مناط الأمر هنا. فاستثارة الأجيال المقبلة إنما هي خطاب للبرقات.*
>
> *(Voyage au bout de la nuit)*

ووفقا لهذه النظرة، فإن فكرة تقييم حالة المرء التي تلجأ إلى حالات المرء المستقبلية ليست في النهاية موقفا «محايدا»، حيث يمكن للمرء أن يأخذ كل الأجزاء الزمانية لحياة المرء في الاعتبار - وأسلوب يمكن فيه للمرء في الساعة العاشرة أن يتعامل مع ما سيشعر به في ذلك الوقت وأيضا في الساعتين السادسة والثامنة، وهكذا. بهذه الطريقة فإنه يكون من غير الواضح إذا ما كان سيلين يمكن أن يقنع نفسه بأن يضبط منبه ساعته (انظر الفصل الرابع).

ولكن كيف يتحقق الانسجام؟

على الرغم من الحضور المتواصل تقريبا للآراء المتعارضة، فإن معظم الفلاسفة قد مالوا - بدرجة أو أخرى - إلى قبول وجهة نظر أفلاطون القائلة بأن السعادة يجب أن تقوم على نوع معين من التناغم بين الرغبات والأهداف، إلخ؛ والقول بأن الفلسفة ينبغي أن تحاول إيضاح ما الانسجام وكيف يمكنه أن يقدم لنا تقييما عاما لحالة المرء.

ولكن هذا لم يكن سـهلا. وأحد الأشـياء التي يظهرها تاريخ السعادة هو مدى صعوبة هذا الأمر.

إن تصور أفلاطون للوظيفة الطبيعية لكل عنصر من الشخصية الإنسانية، الذي اعتمـد عليه في تفسـير الدور الصحيح للخير الذي ينبغـي أن يكون لكل هدف، لم يفتقـر أبـدا إلى مدافعين منذ عصره وحتـى الوقت الراهـن. وفي مقابل ذلك، فإن العديد من الفلاسفة الذين قبلوا شيئا ما يشبه ذلك التصور، قد طبقوا هذا التصور بطريقة مختلفة تماما عن طريقة أفلاطون (الفصل الرابع).

وعلـى سـبيـل المثـال، فإن مخطط فرويد الخاص بـ «الهو» (id)(*)، والأنا (ego)(**)، والأنا العليا superego (***)؛ هو مخطط ينحدر من تقسيم أفلاطون للنفس إلى النفس الشـهوانية والنفس الروحانية والنفس العاقلة، وإن كانت النفس هنا مدفوعة في كل حالة باعتبارات مختلفة وبمسـائل توصي بأشـياء مختلفة تماما. (وبذلك فإن فرويد لا يدافع عن سـيطرة تامة على الشـخصية من خلال الأنا العليا التي تناظر سـيادة العقل عند أفلاطون). وحتى اسـتخدام أرسـطو لفكرة الطبيعة والوظيفـة الطبيعية - الذي يشـبه مـن وجوه عديدة اسـتخدام أفلاطون - قد تم تطبيقـه بطريقة مختلفة تماما، وترتـب عليه نتائج مختلفة تماما. غير أن التصورات الرواقيـة والأبيقوريـة تتباعـد عن أفلاطون بشـكل أكبر. وعندمـا دخلت الأفكار المسيحية في هذا الصدد، فإن النتائج عندئذ أصبحت أكثر اختلافا. أما الفلاسفة الأكثر حداثة - من أمثال هيوم Hume وكانْت Kant وسيدجويك Sidgwick - فإنهم أكثر شكا في استخدام أفلاطون أو أي استخدام مشابه لفكرة الطبيعة في الأخلاق.

ولكن إذا ما رأى المرء أن الخير البشري يكمن في انسـجام الأهداف الذي ينبغي أن يكون تفسـيره ممكنـا، وإذا ما عارض المرء فكرة الطبيعيـة والوظيفة الطبيعية باعتبارها إيضاحا لهذا الخير؛ فما الذي يمكن أن يستخدمه المرء عندئذ؟

(*) «الهو» في التحليل النفسي يشـير إلى الجانب النفسي من الطبيعة الإنسـانية الذي ينطوي على الميول والرغبات الفطرية، وأول من استخدم هذا المصطلح قبل فرويد هو غروديك (Groddeck) [المترجم].

(**) «الأنا» في التحليل النفسي هي الشـعور أو الوعي بالرغبات والدوافع، وإن كان بعض منها يكون لا شعوريا [المترجم].

(***) «الأنا العليا» في التحليل النفسي هي الرقيب على سـلوكنا الذي يتمثل في سلطة الوالدين والتنشئة الاجتماعية وما يرضى عنه المجتمع بوجه عام [المترجم].

إن المشكلة لا تكمن في أنه لا يوجد هناك أفكار أخرى مطروحة. فبخلاف ذلك، هنـــاك الكثير جدا منهـــا. وهناك الكثير جدا من الطرائق التي يمكن بها تطبيق هذه الأفكار. ولكي نوصل فقط إلى القارئ الانطباع بأنه كان هناك - من الناحية التاريخية - نقــص في اختيار طريقة التقييم لحالة المرء؛ فإنني ســوف أصــف قائمتين منهما. وهناك ما هو أكثر من ذلك (مما يرد ذكره في الفصول الثالث والرابع والسابع).

فمن ناحية، يمكن للمرء أن يتخذ **وجهات نظر** مختلفة لأهدافه وللأشــياء التي يعتبرهــا جديــرة بالقيمة أو ممتعة. وليس مناط الأمر هنــا أن المرء ينظر إلى هذه الأشــياء فقط في أوقــات مختلفة (عندما يضبــط المرء المنبه، وعندمــا يرن المنبه، وهكــذا). فبالإضافة إلى ذلك، يمكــن للمرء أن يميز بين الرغبــات والمتع... إلخ. **كما تكون بالفعل وكما ســتكون إذا ما تزود المرء بمعلومات تامة عنها**. ولنفترض - على ســبيل المثال - أن المتعة جزء من الســعادة (كما تتبدى لي بوضوح، حتى إذا لم تكن هي مجمل الســعادة). ولكن هل تتأثر ســعادتي بمتعي الفعلية، أو بتلك المتع التي كانت لدي إذا ما كان لدي تجربة أكبر وكنت قادرا على عقد مقارنات بصورة أكبر؟

لقد اتخذ أفلاطون موقفا إزاء الإجابة المتعلقة بالســؤال الأخير. فعندما يتساءل عــن الكيفية التي يمكن بها تحديــد القيم، فإنه يطرح التســاؤل التالي: «من بين... أنماط الناس، أيهم يكون قد حاز أكثر التجارب الخاصة بكل... المتع؟» (Rep. 582b)، وهو يقبل الحكم الذي يرى أنه يصدر عن الشخص الذي تكون له تجربة تامة. ولقد طبق هيوم فيما بعد بزمن طويل رأيا مشابها فيما يتعلق بمسائل الذوق:

> *حيثــما تتنوع أحكام النــاس [فيما يتعلق بالــذوق]، فإن بعض القصور الخاص بالضلال في ملكاتهم يمكن ملاحظته بشــكل شــائع؛ فهو قد ينشــأ من التحيز في الأحكام، أو مــن نقص الدربة، أو نقص رهافة الذوق؛ وهناك مبرر لإثبات حســن ذوق شــخص ما، ولازدراء ذوق شخص آخر. (« في معيار الذوق»)*

كما أن ميل Mill فيما بعد ذلك، كان على رأي مشابه إلى حد كبير:

> *إذا كانــت هنــاك متعــة من اثنتين قــد حكم بتفضيلهــا كل أو أغلب الذين جربوا المتعتين معا، بصرف النظر عن أي شــعور بالإلزام*

الأخلاقــي في تفضيلهـا، فإنها تعــد المتعة المرغوبة أكــثر من غيرها.

(المذهب النفعي Utilitarianism، الفصل الثاني)

ولكــن كان هناك برهان يُصَاغ من وجهة النظر الأخرى. فقد يســأل المرء: لماذا ينبغي أن يتأســس كوني ســعيدا أم لم أكن على أســاس من أحكام تم اتخاذها من موقف لم أو ربما لا يمكنني أن أتبناه؟ لماذا ينبغي القول بأنني سوف أحكم على هذا وذاك بأنــه مرغوب فيه، إذا كنت في حالة مختلفة عن تلك التي أكون فيها بالفعل أو عادة، بمعنى أن كذا وكذا يسهم في سعادتي التي أكون عليها؟ فربما يعتقد المرء أن ذلك على أفضل تقدير ينبغي أن يسهم في سعادتي على النحو الذي سأكون عليه، لو كنت في هذه الحالة، أو إذا كان ينبغي عليّ أن أغير من نفسي لأكون في تلك الحالة (كما ينبغي أن أفعل ولكني قد لا أفعل). فإذا ما كنت أفهم لعبة الكريكيت، فلربما كانت مشاهدتي لمباراة في الكريكيت ستجعلني سعيدا، ولكنني لست كذلك؛ ولذلك فإنه يبدو من المستحسن عندئذ أن أبرهن على أنها لا تجعلني سعيدا. فلماذا ينبغي للحكم المتعلق بالسعادة أن يكون فيه أي اختلاف عن هذا؟

غير أننا يمكن أن نتخذ بعدا مختلفا تماما بأن نتصور - وأن نجد في تاريخ تناول الســعادة - اســتراتيجيات مختلفة للوصول إلى الحالة الجيدة أو الأفضل. وكل هذه الاســتراتيجيات تتخذ نقطة انطلاقها من ســمات أو أحداث الحياة التي يرغب فيها كثــير من الناس، أو يعتقــدون أنها خيِّرة أو جديرة بالقيمة. وهــذا ينبغي توقعه - بافتراض أن السعادة تنشأ من الأهداف والاعتبارات التي تكون لدينا.

إن الطريقــة التــي أســتخدمها تتمثل في جمــع كل هذه الأهــداف والرغبات والمتــع... إلخ، والقيام بتنظيمها من خلال مصفاة. فالحالــة الخيِّرة للمرء إنما تكون نتاجا لتنظيم الأنشــطة والتجارب التي تكون لــدى الناس بالفعل. فبعض من هذه الأنشــطة والتجارب - تلك التي تتبدى باعتبارها تولد التضارب الذي ينبغي اجتنابه - سوف يتم تعديلها أو تقليصها، وبعض آخر منها سوف يتم حذفه. وبعبارة أخرى يمكن القول بأن مُخرجات المصفاة ســوف تمثل نموذجا منسجما أو بنية من الأشياء التي تشــكلت من مُدخلات المصفاة (والتي تتمثل في جملة الأهداف المشوشة التي يحكمها التضارب لدى الشــخص الذي يكون محدود القدرة مفتقرا إلى الثقافة). إن

أفضل حياة بشرية ممكنة سوف تكون بمنزلة حياة متوافقة مع هذا النموذج. وهذا النموذج هو في معظمه تصور أفلاطون، وهو غالبا ما يُنسَب كذلك إلى أرسطو، أو على الأقل باعتباره يمثل «ثاني أفضل نموذج» للحياة (NE X.7 - 8; Chapter 4).

وهناك مسلك مختلف تماما إلى تصور الخير يكمن في التوحيد بينه وبين مدى ما يمكن اعتباره - إن جاز التعبير - **أفضل** لحظات أو أحداث الحياة البشرية. وهذه الطريقة في التفكير تتمثل لنا من خلال فقرات في محاورتي «**الجمهورية**» و«**المأدبة**» **Symposium** لأفلاطون، وكذلك في وصف أرسطو لما سُمي فيما بعد **بالحياة التأملية vita contemplative**. وهي تتبين كذلك في وصفي توما الأكويني Aquinas وأوغسطين Augustine لمفهومي **السعادة beatitude** و**النعيم felicitas**، على التتابع. وهكذا يقول الأكويني: «إن السعادة البشرية التامة (beatitude) تكمن في رؤية الجوهر **الإلهي**» **(Summa) theological**, Iallae. 5.5)، ويقول أوغسطين:

> *إن جزاء الفضيلة سيكون هو الله نفسه، الذي يهب الفضيلة، والذي نذر نفسه لنا، وليس هناك من هو أفضل أو أعظم منه. ... فالله سيكون غاية رغباتنا. وسوف نرى أنه بلا نهاية، ونحبه بلا حدود، ونمجده بلا كلل. (City of God, XXII. 30).*

هذا وصف لأفضل حالة تحدث في خبرة شخص ما، أو لشيء ما شبيه بها، يمتد بلا حدود، وليس مجموعا أو بنية منظمة من الأنشطة الخيرة، وما شابه ذلك.

وهناك طريق ثالث في تناول المسألة يتمثل في أشكال معينة من مذهب اللذة hedonism، وخاصة **مذهب اللذة الكمية quantitative hedonism.** وسوف أقول المزيد عن هذه المسألة فيما بعد (في الفصل الثالث). إن ما تضطلع به هذه الاستراتيجية هو - في المقام الأول - استبعاد ما تزعم أنه سمة أحداث الحياة القيّمة التي تجعلها جديرة بالقيمة. إن مذهب اللذة الكمية يرى **التلذذ** باعتباره سمة الأحداث ذات القيمة - أعني التجربة - التي تجعلها جديرة بالقيمة. فهو مذهب يرى هذه السمة باعتبارها قابلة للقياس. ومن ثم، فإنه يرى أن كل التجارب يمكن قياسها على أساس من القدر الذي يكون لديها من تلك السمة،

وتتم نسـبة القيمة إليها على هذا الأسـاس. إن فكرة السـعادة ترد على الأذهان حينـما يرى المرء أنه كلما كانت الحياة أو الحالة الأسـمى للمرء تتحدد على هذا المقياس، كان المرء أكثر سعادة.

إن فكـرة هـذا المقياس يمكن تنفيذهـا بطرق مختلفة. فقد تـم تنفيذها عند القدماء في محاورة **بروتاغوراس** لأفلاطون، وكذلك في فلسـفة أبيقور. وهذه الفكرة قـد تـم تطويرها بدرجة كبيرة بواسـطة بنتـام **Bentham** في القرن التاسـع عشر (الفصل الثالث).

وهـذه الطرق الثلاث مـن التفكير تقدم لنا إجابات مختلفة تماما عن المسـألة المتعلقـة بالكيفيـة التـي يكون بها المرء على خير مـا يُرَام. إنها تتنـاول (أ) نموذج الأنشـطة المتنوعة للشـخص، (ب) وإلى أي حد كان في سلسـلة معينة من الحالات المُثلى المزعومة (سواء أكانت هي التأمل أو الغبطة، أو المتعة، أو أيا كانت)، (ج) وإلى أي حد تكون سـمة معينة (كالابتهاج على سبيل المثال) مرتبطة بفترات أو لحظات معينـة من حياته. هذه المقاييس ليسـت متكافئة. فبعض النـاس الذين يحققون درجة عالية في أحدها قد يحققون درجة متدنية في أحد المقياسين الآخرين.

لا يمكنك بسـهولة أن تقـول بأن لدينا مقاييس مختلفـة في التقييم (أو إن شـئت قل: في تحقيق درجـات النجاح)، وبأنه لا معنـى للمفاضلة بينها. فكل مقيـاس من هـذه المقاييس يناظر رؤيتـه الخاصة لما يعد ذا قيمـة في الحياة وجديـرا بالبحث عنه. وهناك مبرر معقول للقول بـأن الحياة التي تتوافق مع نموذج متوازن من الأنشطة تكون **أكثر سعادة** أو **أقل سعادة**، وأنها تكون حياة تنطـوي على فترات طيبة بدرجة كبيرة، أو أنها تنطوي على قدر كبير من المتعة على المدى الطويل. وقد يتبدى لنا أن اختيار أسلوب معين لتقييم حالة الشخص قد انبنى على أسـاس النتيجة المتعلقة بتحديد عنصر السعادة الذي يكون أكثر قيمة (انظر الفصل السابع).

تحديات مفهوم السعادة

إن التحديـات المقصودة هنـا هي تحديـات تتعلق بمفهوم السـعادة في مجمله، وهي: الاعتراضات على وجود دور مركزي لها، وعلى تصور أن لهذا المفهوم معنى. فهذه

الاعتراضات تنكر أن يكون هناك مثل هذا المفهوم المتماسـك والقابل للفهم، الذي يضع في حسبانه كل الأهداف والاعتبارات ويجسدها جميعا في تقييم واحد لحالة الشخص.

وهـذه الاعتراضات على صنفين. فالمـرء يقول إن هناك أهدافـا - هي أهداف عقلانية - تقع خارج مفهوم السـعادة، بحيث إن السعادة لا يمكنها أن تنطوي على كل الأهداف. وعلى أسـاس من هـذه الرؤية، فإن هناك اعتبـارت عقلانية تنافس السعادة في التحكم في قرارات الشخص المتعقلة. وأهم مثال على هذه الاعتبارت هو **الأخلاقيـة morality**. والفكرة المقصودة هنا هي أنه يمكن أن يكون هناك تضارب - يتعلق بتقرير ما ينبغي فعله - بين سعادة المرء الخاصة ومطالب الأخلاقية، حينما ننظر إلى هذه المطالب باعتبارها شيئا ما مختلفا عن هذه السعادة.

والتحديات الأخرى تقول لنا إنه لا وجود لمثل هذا المفهوم المسـمى بالسـعادة (سـواء أكانت أم لم تكن هناك أهداف تقع خارج السـعادة)؛ ببسـاطة لأن أهدافنا المتنوعة، وما إلى ذلك، لا يمكن أن تعمل بشكل منسجم في إطار كلي متماسك. فهي لا يمكن أن تؤخذ كلها في الاعتبار لأجل تشكيل تقييم واحد شامل تماما لحالة شخص ما. وبذلك لن تكون هناك أي طريقة لتصور التقييم الشـامل تماما، ولن يكون هناك أي تفسير فلسفي ممكن لها.

ومـن الممكن الجمع بـين هاتين الفكرتين. فمـن الممكن التأكيـد عليهما معا باعتبارهـما أهدافا، بل باعتبارهـما أهدافا معقولة، أي القـول بأن هذه الأهداف ليسـت جزءا من السعادة، وبأنه ليسـت هناك طريقة متماسكة لعمل الاعتبارات بشـكل منسجم من أجل تشـكيل تقييم واحد يحدد لنا كيف تكون حالة الشخص جيدة. لقد اتخذ كانت هذا الموقف أو شيئا ما قريبا منه (الفصل الرابع).

أما التحدي الآخر فقد جاء من خلال **جورجياس** و«كاليكليس»، على الرغم من أنـه لم يكن تحديا صريحا. وفي محاورة **جورجياس** لا يجعل أفلاطون أيا منهما يؤكد صراحة أنه ليست هناك طريقة لجمع كل رغباتك معا وتحاول إشباعها باعتبارها كلا متماسكا. فهو - بدلا من ذلك - يجعلهما فحسب يتجاهلان تلك المسألة، ويفترضان أن السعادة هي فقط إشباع هذه الرغبات جميعها واحدة تلو الأخرى، من دون أن نهتـم بإذا ما كانت متعارضة. فأفلاطون إذن يبين لنا هذه المشـكلة، ويقول لنا إنه ينبغي عليهما أن يعالجاها.

إن مفكرين من أمثال نيتشه لا يعتقدون أنهم ينبغي عليهم أن يحاولوا معالجة تلك المشـكلة. وهو في واقع الأمـر ينكر أن هناك أي طريقـة لمعالجتها، حيث إنه ليسـت هنـاك أي طريقة لجلب أهـداف المرء معا، ووضعهـا في الاعتبار معا. فهو ليس لديه الكثير عن أي شيء ليقوله للناس الذين يريدون تعاليمَ تعينهم ذاتيا فيما يتعلـق بالكيفيـة التي يكونون بها في الحالة التي يفضلها. فهو لا يعبأ في واقع الأمر بنوعية الناس الذين يريدون هذه التعاليم أو يحتاجون إليها. وهو نفسه لم يود أن يقع في شرك محاولة فاشـلة في تقديم تفسير متسـق لتحديد التضارب في الرغبات الذي يُستَحسَن أن يكون لدى المرء، والتضارب الذي لا يُستحسَن أن يكون لديه، أو لتحديد ما الذي ينبغي فعله إن وقع المرء في هذا التضارب الأخير.

إن وجهـة النظر التي ترى أنه ليس هناك في واقع الأمر أي مفهوم متماسـك عن السعادة، تعد مختلفة عن وجهة النظر التي تناولناها سابقا، والتي ترى أن انسجام أو اتساق الأهداف هو **شيء ينبغي ألا يكون مرغوبا** لأي شخص. كذلك فإن هناك اختلافا بين القول بأن مفهوم السـعادة غير متماسـك والقول بأن السعادة أمر غير مهم. ومع ذلك، فإن هذه الوجهات من النظر تعد متسقة، ويبدو أن نيتشه قد آمن بها جميعا.

وفضلا عن ذلك، فإن أنصار كل هذه الوجهات من النظر سـيرفضون القول بأنه ينبغي على الفيلسـوف أو المفكر أن يقدم تفسيرا تاما متماسكا لتصالح للأهداف - لأن هذا في إحدى الحالتين سيكون أمرا غير مهم أو حتى سيكون أمرا سيئا بالنسبة إلى الشـخص الذي يريد أن يجعل حياته متوافقة مع هذا المخطط المنسجم؛ ولأنه في الحالة الأخرى تعد صياغة هذا المخطط أمرا مستحيلا.

إن الافتراض الذي يمارس تأثيره هنا - ضمنيا - هو أننا عندما نتأمل طبيعة السعادة ونوعية الأشياء التي تسهم في تحقيقها، فإننا بذلك نحاول أن نقيِّم الأشياء بحيث تضيف جميعها إلى حكم مفرد عن حالنا. وفي مقابل ذلك، فإن التخلي عن هذا الافتراض يعني معارضة الفكرة القائلة بأن تقييم حالة المرء أو حياته يكون ممكنا بأي طريقة ضمنية لها أهميتها. وهذا هو السـبب في أنني كنت أتناول الفكرة القائلة بوجهة نظر واحدة يمكن من خلالها تقييم حالة المرء. إن قدرا كبيرا من تاريخ التناول الفلسـفي للسعادة يتوافق مع هذا الافتراض. وهذا يرجع إلى أن معظم التناولات الفلسفية للسعادة تتوق إلى تقديم تفسير واضح لمفهوم متماسك في هذا الصدد.

لقــد قدم لنا كانْت الارتبــاط بين نوعين من التقييم للحالــة الأخلاقية ولدرجة السـعادة، بشــكل أكثر جوهرية من أي تقديم ســابق لهذا الارتباط، رغم أن فكرة وجــود انفصال ما بينهما، هي فكرة قد وُجِدت منــذ فترة مبكرة ترجع إلى العصور اليونانية، وقد عمل كثير من الفلاســفة الذين يمهدون الســبيل لكانْت على تمييزها وتوضيحها (الفصل الخامس).

ومــن ناحية نجــد أن كانْت قد وضع التقييمات المرتبطــة بالعناصر التي تقوم عليها ســعادة الشخص: وهي الأشياء التي تشــبع رغبات المرء، وهي الرغبات التي أسماها كانْت «الميول». وقد وضع كانت التقييمات الأخلاقية - وهي الإرادة الخيرة والأفعال التي تنبع منها - على الجانب الآخر من التمييز بين الأخلاق والسعادة.

ويمكننا أن نشــبِّه هذه الفكرة بنظام دفتر الحســابات أو سجل إحراز الأهداف مــزدوج الخانــات؛ حيث نجد في حالتنا هنــا خانة للحالة الأخلاقيــة، وخانة أخرى للجوانــب الأخرى. فأن يكون للمرء إرادة خــيرة أخلاقيا إنما هو شيء ما، وأن يكون ســعيدا إنما هو شيء آخر. فهذان الإنجازان لا يرتبطان وفقا لهذه الرؤية، لكي ينتجا إنجازا كليا شــاملا؛ تماما مثلما أنك لا يمكن أن تستنتج عدد ضربات الجزاء المسجلة ضد فريق لكرة القدم من عدد الأهداف التي ســجلها هذا الفريق، لكي تحصل على نتيجة شــاملة يمكن عندئذ مقارنتها على نحو مفهــوم بنتيجة الفريق الآخر. وعلى هذا الأســاس، فإن المرء يمكن أن ينظر إلى كانْت باعتباره معتنقا للإيمان (بتكييفات معينة) بوجود هوة أو «عدم تكافؤ» بين كلا الإنجازين.

ولقــد أصر كانْــت أيضا على العقلانيــة الفائقة، والوضــوح، وأهمية الإنجاز الأخلاقي. والواقع أنه قال بأنه ليســت هناك طريقة واضحة في تســجيل الهدف المقترن بكلمة «الســعادة»، فليس هناك سوى طريقة لا يقين فيها. وسوف يبدو الأمر هنا أشــبه إلى حد ما برســم بين عدد الأهداف التي سجلها فريق ما، وعدد «الألعــاب الكروية الجميلة»، والقول بأن العــدد الأول أكثر دقة وأكثر أهمية في تقييم نجاح الفريق.

إن العلاقة بين السعادة والأخلاقية علاقة مهمة وإشكالية بما يكفي لأن تتطلب فصلا قائما بذاته (الفصــل الخامس). ولكن الفكرة القائلة بأنه قد يكون هناك أكثر من مخطط واحد للتقييم، لا مخطط واحد شامل، هي بذاتها فكرة مهمة.

وحتى إذا ما تم فصل التقييم الأخلاقي لشخص ما عن تحديد ما إذا كان سعيدا أم لم يكــن، فإن معظم المفكرين يبدون ميــلا قويا نحو التأكيد على أن البقية - أي الجوانــب التي تتبقى بعد عمل التقييم الأخلاقي - يجــب أن تكون قادرة على أن تسهم معا في تحديد الكيفية التي يكون بها المرء سعيدا. إن الفلاسفة التالين لكانْت - من أمثال شيلر Schiller ومِل Mill وسيدجويك Sidgwick - كانوا يفكرون بهذه الطريقة المزدوجة ذاتها: فأحد هذيــن الاعتبارين يندرج تحت عنوان «الأخلاقية»، ويندرج الاعتبار الآخر تحت عنوان «الســعادة» أو «المصلحة (الشــخصية)» (على الرغم من أن هذا لا يمثل المصطلح الذي يستخدمونه).

إن هؤلاء المفكرين يبدون أيضا ميلا (أشرنا إليه من قبل فيما يتعلق بأرسطو ويوم الحساب) لمحاولة التفكير بقدر ما يستطيعون في السعادة باعتبارها اقتناعا تاما. والواقع أن معظم الناس يعتنقون الفكرة القائلة بأنه حتى إذا كانت الأخلاقية شيئا منفصلا عن السعادة، فإن كل أهدافك واعتباراتك الأخرى تندرج تحت مفهوم سعادتك. فهناك شيء ما لدى معظم الناس يجعلهم يختزلون كل شيء فيما يعيشونه، إن استطاعوا.

ومع ذلك، فإن هذا الميل ليس مســتعصيا على المقاومــة. فبالإضافة إلى الأخلاقية والكــمال (وارتباطهما بفكرة الكمال الأخلاقي)، فإن هنــاك أهدافا أو تقييمات أخرى يمكــن النظر إليها باعتبارها أهدافا ضمنية منافســة لها، ولفكرة الســعادة. إن بعض المفكرين سوف ينظرون إلى **الجمال Beauty** باعتباره واحدا من هذه الأهداف الأخرى، أو ينقســمون إزاء أهداف أخرى. كذلك ســيكون الأمر بالنسبة إلى **جلال sublimity**، وهو المفهوم الذي له تاريخ طويل يرجع إلى رسالة **لونغينوس Longinus** التي تحمل عنوان: **عن الجليل On the Sublime**، وهو شيء ما أشبه بالفخامة التي جذبت انتباه نيتشه. إن **تحقيق الذات self - realization** أو **تطور الذات self - development** هما مفهومان يقترحان معاييرَ للتقييم يمكن اعتبارها معادلة للســعادة، أو تمثل جزءا منهــا، أو تكون منافســة لها، أو كما يقول **بنيامــين Benjamin Constant** في مقاله المنشــور ســنة 1918: «ليست الســعادة وحدها، بل تطور الذات، هو ما يدعونا إليه مصيرنا» (p. 37). ويمكن أن تمتد قائمة الأهداف إلى أبعد من ذلك.

3

المتعة ومذهب اللذة ومقياس السعادة

«من الأفضل أن تكون موجودا بشريا مستاء من أن تكون خنزيرا متلذذا! من الأفضل أن تكون سقراطا مستاء من أن تكون أحمق متلذذا»

جون ستيوارت مل

فكرة المقياس الواحد

إن الرؤية القائلة بأن السعادة هي المتعة - أو مذهب اللذة hedonism (التي جاءت من الكلمة اليونانية hêdonê) - هي واحدة من أكثر التفسيرات المقبولة على نطاق واسع لمعنى السعادة. وعلى الرغم من جاذبية تلك الرؤية، فإنها تخفق لأسباب مباشرة تماما. ومع ذلك، فإننا يمكن أن نتعلم الكثير من إخفاقها. فنحن يمكن أن نتعلم ما أردناه من تفسير للسعادة، ومن شيء ما مما لم نستطع أن نحققه.

ولكي نتعلم هذا الدرس، فإن نوع مذهب اللذة الذي يجب أن نركز انتباهنا فيه هو ما نسميه مذهب اللذة الكمي **quantitative hedonism**. إن هدف مذهب اللذة الكمي -

وهــو هدف له قيمته - له درجة عالية من القــوة المنهجية والنظرية. وعندما يتم تطوير هذا الهدف وتوظيفه بشكل تام، فإنه سوف يمكننا من قياس قيمة كل شيء يمر بخبرتنا ونفعله، وقياس مدى مساهمته في سعادتنا.

وعــلى الرغم من ذلــك، فإن مذهب اللذة له نقائصه. إنه بالــغ القوة من الناحية المنهجيــة. وهــو بالغ القوة ليجد مــن الحقائق ما يلائمه إذا مــا كان مقنعا. وتلك هي الحقائــق المتعلقة بما ينبغي أن تهدف إليه وتقيِّمــه الموجودات البشرية، بل الحقائق المتعلقة بالأشياء التي تســتمتع وتستلذ بها الموجودات البشرية. غير أن هذه الحقائق غير منهجية بطريقة لا مهرب منها. أو أنها على الأقل تكون كذلك حينما ننظر إليها من الموقف الذي يتخذه الفلاســفة عادة حينما يتطلعون إلى تفسير للسعادة. وعلى الرغم مــن أن المنهجيــة فضيلة لأي نظرية؛ فإن مذهب اللذة الكمي يصبح شــديد المنهجية بالنسبة إلى ما يرى الفلاسفة أن السعادة تكون بحاجة إليه.

إن أحــد المواقــف التي يفكر فيها عادة الفلاســفة فيما يتعلق بالســعادة تتضمن التأملات التالية: التفكير فيما ينبغي أن نفعله أو نحاول أن نفعله أو ما نحاول الحصول عليــه أو ما ينبغي أن نكــون عليه (الفصل الثاني). إن الفلاســفة يريدون أن يعرفوا ما حقيقة السعادة من خلال التفكير في الكيفية التي بها يكون المرء سعيدا. إنهم يريدون معرفة هذا سواء فيما يتعلق بالكيفية التي نتدبر بها الأمر فعليا أو الكيفية التي ينبغي أن نتدبــر بها الأمر. وكتجســيد للتفكير الذي يتم من خــلال هذا الموقف، فإن مذهب اللــذة الكمي يرى فيما يتعلق بالســعادة أن نفعل- وينبغــي أن نهدف إلى- أكبر قدر ممكــن من اللذة. لكن مذهب اللذة الكمي يبدو غير قــادر على الوفاء بهذا المطلب: فهو ليس قابلا للتصديق ســواء باعتباره تفسيرا لما نفعله حينما نتدبر الأمر، أو باعتباره تفسيرا للكيفية التي ينبغي بها أن نتدبر الأمر.

إن التفكير في الكيفية التي نتدبر بها الأمر يعني التفكير في الخيارات والاعتبارات والأهداف **على نحو ما تقدم نفسها** لنا. والأشياء على نحو ما تقدم نفسها لنا تكون غالبا معقدة، لكنها تقدم نفســها لنا بأســاليب بســيطة لطيفة. هل من الأفضل أن أتناول الآيس كريم أم الكعك أم سلطة الفواكه؟ هل من الأفضل أن أصبح طبيبا أم مهندسا؟ إن بعض الأغراض النظرية- في الاقتصاد على سبيل المثال- تقتضي بالضرورة أن نفكر في الاختيارات من بين خيارات بالغة التعقيد - أي من بين «كميات هائلة» من البضائع، مناظرة إلى حد ما سلات السوق الخاصة بالبقالة.

لكـن التدبر العقلي العادي وقدرا كبيرا من الفلسـفة التي تمـارس هذا التدبر يركزان- في هذا التشـبيه - على طرد فردي من البقالة موضوع في سـلة أو حزمة ما. إن عقول الناس ليسـت مجهزة للتفكير في قيمة حزمة من البضائع باسـتثناء كونها دالة على قيم البضائع التي تشـكل هذه الحزمة. حتى الخيارات المعقدة، من قبيل خيار أن تكون طبيبا، يتم تقديمها باعتبارها بسـيطة، وأحيانا تتم مقارنتها بالأشـياء التي تكون أكثر بسـاطة (ففي يوم التقدم السـنوي لامتحان كلية الطب، يمكن أن تسـأل نفسـك: «هل أصبح طبيبا أم أغفو فحسـب أثناء الامتحان؟»). وهذا تقييد للتفكـير البشري (يكون أحيانا مدمرا له). لكنه - مع ذلك - يحدد الطريقة التي بها يتم طرح الأسـئلة الفلسفية المتعلقة بالسعادة عبر مجمل تاريخ هذا المفهوم. وهو يجـب أن يحدد - على الأرجح - الصورة التي ينبغـي أن تتخذها الإجابة عن هذه الأسئلة (الفصل السابع).

إن السبب الأساسي في أن مذهب اللذة الكمي ليس مقنعا بأي من هذه الطرق، هو أمر يرجع إلى كـثرة أهدافنا وقيمنا (الفصلان الأول والثاني). **وحينما تقدم هذه الأهداف والقيم نفسـها لنا**، فإن الأشـياء التي نهدف إليها، والأشـياء التي نقيّمها تشـكل كثرة من الأشـياء المختلفة التي تبـدو غالبا غير متسـقة بعضها مع بعض. يحـاول مذهب اللذة الكمي أن يُرجِع هـذه الكثرة إلى شيء واحد، وهو: كم اللذة. إن الفضائل المتسـقة لهذا النوع من الصياغة المذهبية هي فضائل جديرة بالاعتبار. وعلى الرغم من ذلك، فإننا عندما ننظر إلى هذه الرؤية من أي منظور يشبه موقفنا المعتاد، فإننا نراها تزعم أنها تجد اتسـاقا في أهدافنا وقيمنا، وهـو الاتسـاق الـذي لا يبدو لأول وهلة أنه يوجد فيها، ولا يبدو أننا يمكننا أن نفرضه عليها.

ووفقـا للصورة النموذجية والنمطية لمذهب اللذة الكمي - حينما تتم صياغتها عـلى نحو تقريبي - فإنه يمكن عمل قياس موضوعـي لمقدار اللذة (والألم، باعتباره مقدارا سـلبيا للذة) التي تحدث للمرء في لحظة معينة. وما إن يتم فعل ذلك، فإن مقاديـر اللذة التي تحدث في خـبرة المرء في لحظات مختلفة من خلال فترة فاصلة، يمكـن أن تضاف إلى بعضها لتعطي مقـدارا من اللذة زائدا على هذا الفاصل. وبعد ذلك، فإن معرفة استجابات الناس يمكن أن تخبرنا بمقدار اللذة (أو الألم) التي سوف تحدث لهم في ظروف مختلفة.

وإذا كان هذا التفسـير صحيحا، فإنه عندئذ سـوف يكون قابلا للتطبيق على أي موقف عياني. وعندئذ، فإننا يمكن - على سـبيل المثـال- أن نكون قادرين على مقارنة حالة السرور الشـاملة لأي شيء حدث للمرء. فنحن على سـبيل المثال يمكن أن نقارن سرور شـخص ما بالاسـتيقاظ عند السادسة صباحا لاسـتهلال النهار بالاستيقاظ عند الثامنة صباحا، وما إلى ذلك. فإذا تذرعنا بالمعرفة، فإن من يقوم بضبط المنبه يمكن أن يتخير أكثر اللحظات السـارة التي يمكن ضبط المنبه عليها. وبالمثل، فإنه بتطبيق هذه الاستراتيجية على كثير من الناس في الوقت ذاته؛ ينبغي على صانع السياسة الاجتماعية أن يخطط لتعظيم سعادة مجمل المجتمع أو السكان، أو حتى مجمل البشرية.

إنه من الواضح أن مذهب السعادة من ذلك النوع الذي وصفناه الآن سيقتضي اسـتخدام كلمة «اللذة» بمعنى أوسـع من معناها في الاسـتخدامات العامية. ففي السـياقات العادية تشـير غالبا إلى مجرد أشـكال معينة من اللهو، وتشير كذلك إلى المتعة التي تنشأ من الأكل والشراب والجنس وما إلى ذلك. وهذا الأمر هو ما أضفى على مذهب اللذة سـمعة سـيئة عند أولئك الذين لديهم اعتراضات أخلاقية أو ما يشبهها على اللذات من ذلك النوع:

> *إذا كانـت اللـذة طاغية، فعندئـذ لن تتنحى جانبـا الفضائل الكبرى فحسـب، بل إنه بالإضافة إلى هذا سيكون من العسير بيان السـبب في أن الرجل الحكيـم لا ينبغي أن تكـون فيه الكثير من الرذائل. (Cicero, De finibus, II. 117)*

ومـع ذلك، فإن أنصـار مذهب اللذة قد أنكروا عـادة أن تكون رؤيتهم عُرضة لمثل هذه الاعتراضات الأخلاقية. إن إنكارهم قد انبنى غالبا على أسـاس أن اللذات الكبرى - على نحو ما يرون الأشـياء - تنشـأ من أنواع أخرى تماما من الأشياء، بما في ذلك الأفعال الغيرية، والأنشـطة العقلانية، أو حتى مجرد الاسـتمتاع بيوم مشمس. وعلى أي حال، فإنني سوف أدع جانبا هنا المسائل الأخلاقية من هذا النوع، لأتناولها فيما بعد (في الفصل الخامس).

من السهل أن نرى كيف يمكن لمذهب اللذة الكمي - إن كان صادقا - أن يكون قادرا على حل معظم أو كل المشـكلات التي أُثيرت من قبل (في الفصل الثاني). لقد

تساءلنا عن الكيفية التي يمكن بها عقد مقارنات مختلفة للقيم، في مواجهة أشكال التضارب بين الخيارات ووجهات النظر المختلفة حولها. إن أشكال التضارب التي أكدت عليها هي أشكال تضارب في الرغبات وأنواع أخرى من الأهداف والمقاصد والخطط، وما شابه ذلك. ويمكننا أيضا أن نضمن هنا اللذات والمتع، حيث إن نوعا واحدا من اللذة يمكن أن يكون من المستحيل أن يرتبط بنوع آخر، كما أن الأنشطة التي نستمتع بها قد تكون غير متوافقة.

إن مذهب اللذة الكمي يتبدى باعتباره يمدنا بحلول لهذه المشكلات. فإذا كانت الأهداف وما شابه ذلك هي المقصود هنا، فنتخذ عندئذ مقدار اللذة المرتبطة بكل خيار، ونستخدم ذلك لقياس قيمتها وإسهامها في السعادة. (ومن العسير أن نبين ما الذي تعنيه كلمة «المرتبطة» هنا، لكنني سوف أفترض أن العلاقة واضحة بما يكفي بالنسبة إلى الأغراض الحالية). فإذا كانت الخيارات هي اللذات ذاتها، فيمكنك عندئذ أن تقيس كمياتها وأن تقارن بينها. وعندئذ يمكن أن تنتقي الخيار الذي يكون له أعلى قيمة وفقا لهذا المقياس. ومن الناحية المبدئية، يبدو لنا أنه لا شيء يمكن أن يكون أكثر بساطة أو أكثر ضرورة.

موقف من مذهب اللذة في محاورة جورجياس

إنه من غير الواضح ما إذا كانت المواقف التي عبر عنها أفلاطون في محاورة جورجياس على لسان جورجياس وكاليكليس هي مواقف ينبغي وصفها باعتبارها مواقف «لذية» صريحة. ومع ذلك، فإنهما يشتركان في خصائص معينة مع الآراء التي تنتمي صراحة إلى مذهب اللذة والتي جاء ذكرها في هذه المحاورة على وجه التخصيص. إضافة إلى ذلك، فإنهما - اتفاقا مع رؤية تالية لهوبز تشبه رؤية كاليكليس - قد أثارا المشكلات التي كانت بعض الصور المؤكدة لمذهب اللذة مصممة للتصدي لها.

إن كاليكليس يناصر سياسة إشباع الرغبات عندما تنشأ. وهو يشير أحيانا إلى أن فعل ذلك سيكون أمرا سارا، لكنه يركز أساسا ببساطة على حصول الرغبة ثم محاولة إشباعها بعد ذلك. وكما يقول أفلاطون، فإن كاليكليس لا يناصر مسألة التخطيط، إذ ينبغي التعامل مع الرغبات غالبا بمجرد تفجرها. والاستبصار الوحيد الذي يوصي

بـه كاليكليس يتضمن أن يضع المرء نفسـه في وضع جيد يتيح له إشـباع الرغبات عندما تحدث و«أن يتيح المرء لرغباته أن تنمو على نطاق واسع قدر الإمكان». ومع ذلك، فإنه لا يقترح أي منهج نسقي لتعهد الرغبات بالعناية أو إشباعها. ومن نافلة القول أنه غالبا ما يوصي بأن نتلقى الرغبات كما تأتينا فحسـب، وأن نشـبعها بقدر ما نسـتطيع. أما أفلاطـون فإنه يبرهن على عدم اسـتعداده لأن يناصر تلك الرؤية (الفصل الثاني).

لقـد طرح هوبز في القرن السـابع عـشر رؤية لها ارتباطها هنـا، غير أنها رؤية معقدة، بحيث يُفضّل أن نقتبس منها باستفاضة:

إن هناءة هذه الحياة لا تكمن في اسـترخاء عقل مُشـبَع، لأنه ليـس هناك مثل هذه الغاية القصـوى Finis ultimus *ولا الخير الأسمى* Summum bonum *كما تم التعبير عنهما في كتب فلاسفة الأخـلاق القدامى. كما أنه لا يمكن لشـخص مـا إن يعيش حينما تنتهـي رغباتـه، تماما مثلما لا يمكن لشـخص مـا أن يعيش حينما تتوقف حواسه وخياله.*

إن الهنـاءة هي تنـامٍ متواصل للرغبة، مـن موضوع إلى آخر، والحصـول على الموضـوعِ الأول يظل مجرد طريـق للحصول على الموضوع الثاني. وهذا هو السـبب الذي يجعل موضوع رغبة المرء لا يكون موضوعا للاستمتاع مرة واحدة فحسب، ولبرهة من الزمن، وإنما يتمثل في تأكيد المرء إلى الأبد على طريق رغباته المسـتقبلية. لذلك فـإن الأفعال والنوازع الإرادية لكل الناس تميل، لا فحسـب إلى تدبـير وإنما أيضا إلى تأكيد حياة مشـبعة، وتختلف في الطريقة فحسـب، التي تنشـأ في جانب منها من تنوع المشاعر لدى الناس المختلفين، وتنشـأ في جانب آخر من خلال اختلاف المعرفة أو الرأي الذي يكون لدى كل امرئ عن الأسباب التي تُنتِج التأثير المطلوب.

لذلـك... فإنني أرى أن هنـاك ميلا عاما لـدى البشرية، وهو الرغبة الدائمة التي لا تهدأ في سـلطة من بعد سـلطة، وهي رغبة

لا تنتهي إلا بالموت. والسـبب في ذلك لا يتمثل دائما في أن الإنسان يأمل في متعة أكثر شـدة من تلك التي حصل عليها من قبل، أو أنه لا يمكن أن يكون قانعا بسـلطة معتدلة، وإنما لأنه لا يسـتطيع أن يؤكد ما لديه الآن من السـلطة والوسـائل المؤدية إلى رغد العيش، من دون إضافة المزيد منها. (*Leviathan, ch. II*)

إننـا يمكن أن نتخيل هوبز متخذا فكرة كاليكليس وقد صاغها في إطار نسـقي إلى حد ما. وهذا يعني أن هوبز يدعم وجود درجة ما من التخطيط للفكرة، وليس الغيـاب التام تقريبا للتخطيط الذي نجده لدى كاليكليـس. أو أن الأمر هو كذلك على الأقل إلى الحد الذي يوصي فيه هوبز بسياسة تتعلق بالسعي إلى الحصول على سلطة أكبر دائما، كي يمكن مقاومة الأخطار المستقبلية التي تهدد إشباع المرء لرغباته. إن هذا ليس ببعيد تماما عما يدافع عنه كاليكليس، ولكن هوبز يعبر عنه على نحو أكثر كمالا (ويرتبط برؤى لهوبز أكثر إتقانا تتعلق بمسائل أخرى).

وليـس لدى كاليكليس أو هوبـز - ولا يزيد الأخير على الأول في ذلك - أي شيء يقوله فيما يتعلق بأن الرغبات "الدائمة التي لا تهدأ" لا تكون دائما متسـقة بعضها مع بعض، أو مع قيود الزمان وما يشـبهه، التـي نعمل في إطارها بالضرورة. إن كلا منهـما يعرف أن رغباتنا تواجـه عقبات في العالم، لكن لا أحد منهما يصل إلى إدراك الحقيقـة القائلـة بأن تلك العقبات قد تخلقها بنيـة - أو الافتقار إلى بنية - رغبات المرء ذاتها.

مذهب اللذة في محاورة بروتاغوراس

إن هـذه المشـكلة على وجه الدقة هي مـا كان مذهب اللـذة الكمي مجهزا لمواجهته، على نحو ما رأى أفلاطون بحق حينما كتب محاورة **بروتاغوراس**. إن هذه المحـاورة تنطوي على أول إقرار لهـذا الموقف. وما يقوله أفلاطون في هذه المحاورة عـن مذهب اللذة ربما لا يمثل موقفه الخاص، وإنما يمثل فكرة قد ناصرها الآخرون، أو ربما يمثل فكرة قد تأملها وأراد أن يكشـف عنها. لذلك فإنني في مناقشـتي لهذه الفكرة لن أشير إلى «أفلاطون» وإنما إلى «**محاورة بروتاغوراس**».

إن الجزء الذي يجعلنا نضفي على هذه الرؤية اسم «مذهب اللذة» هو التالي:

ألا يبدو لك... أن تلك الأشـياء تعد سـيئة لا لشيء آخر سـوى أنها تُحدِث الألم وتحول بيننا وبين اللذات الأخرى؟ (353e-354a)

أمـا الجزء الذي يبرر إضافة صفـة «كمي» على هذا المذهب، فيمكن أن نتبينه في تلك الفقرة:

إذا أردت أن تقيس السار إزاء السار، فإنك يجب دائما أن تضع في اعتبـارك الأكبر والأكـثر؛ وإذا أردت أن تقيس المـؤلم إزاء المؤلم، فإنـك يجب أن تضـع في اعتبارك الأقل والأصغـر. أما إذا أردت أن تقيس السار إزاء المؤلم، وإذا كان المؤلم يتم تجاوزه من خلال السار- سواء أكان القريب يتم تجاوزه من خلال البعيد أم كان البعيد يتم تجاوزه مـن خلال القريب - فإنك ينبغـي أن تتخذ الموقف الذي يسـود فيه السار، وفي مقابل ذلك فإنه إذا سيطر المؤلم على السار، فإنك ينبغي أن تحجم عن فعل ذلك. (356b-d)

وهذا - كما يقول أفلاطون - هو تطبيق لما يسميه «**فن القياس**»:

إن الناس يخطئون بسـبب نقص المعرفـة، حينما يخطئون في اختيارهم للذات والآلام، أي في اختيارهم للأشـياء الجيدة والأشياء السيئة؛ وهو خطأ ينشأ من النقص، ليس في المعرفة فحسب، ولكن أيضا... في فن القياس. (357d)

إن أفلاطون يؤكد على قدرة هذا القياس على تجاوز "**سطوة المظهر**". إن المظهر يجعلنا نخطئ الظن بحيث نرى شـيئا أكثر قربا منا على أنه أكبر من شيء آخر أكثر بعدا عنا. وهو يؤكد أن القياس الصحيح يتجاهل تأثير المنظور المكاني. وهذا ينطبق عـلى مقياس اللذات: فالمرء يجـب أن يتجنب المغالاة في مقـدار اللذة التي تكون قريبة منا وقتيا. وقد عبر لوك بعد ذلك بزمن طويل عن شيء ما يشبه هذه الفكرة، وذلك على النحو التالي:

إن العقل الذي يمتلك في معظم الحالات - كما هو واضح من خلال التجربة- القدرة على أن يرجئ تنفيذ وإشـباع أي من رغباته، وكذلك الواحـدة منها تلو الأخـرى، يكون حرا في النظـر في موضوعات هذه الرغبات وفحصها من كل الجوانب، ويقدر قيمتها بالقياس إلى غيرها. وفي هذا تكمن الحرية التي يمتلكها الإنسان؛ ومن عدم استخدام هذه الحرية تنشـأ مباشرة كل أنواع الأخطـاء والأغلاط والخطايا التي نقع فيها في سـلوك حياتنا اليومية، وفي مسعانا نحو السعادة. (An Essay Concerning Human Understanding, II.xxi. §47)

إن الإضافـة التي يقدمها لوك هنا إلى ما يقوله أفلاطون هي الإشـارة، ليس إلى وجود المقياس فحسب، وإنما أيضا إلى «حرية» المرء في تطبيقه.

إن «فن القياس» هذا يتحول بسـهولة إلى استراتيجية عامة لتقرير ما ينبغي أن نفعله: أن نحصل على أكبر قدر ممكن من اللذة (وأن نقلل من الألم أو الاستياء إلى أقل قدر ممكن). ومع أن عبارة «فن القياس» هذه غير مسـتخدمة الآن، فإنها تعد عنوانا جيدا للتعبير عن حالة التطلع إلى «الأخذ بالأكبر والأكثر» (أو «الأخذ بالأصغر والأقل» في حالة الألم). ذلك أن «الحد الأقصى» إنما هو ببسـاطة الشيء الذي يكون فيه مقدار من اللذة أكبر من اللذات الأخرى.

إن إحدى الحقائق المدهشة فيما يتعلق بمحاورة **بروتاغوراس** تتمثل في البساطة التي يتناول بها أفلاطون مسـألة التعامل مع اللذة باعتبارهـا موضوعا لقياس وإحصاء كمي. فلا أحد من المشـاركين في الحوار يبدي دهشـة إزاء هذا الرأي. وهـذه الحقيقة جديرة بالملاحظة من وجهة النظر المعارضة التي يثيرها أحيانا مذهب اللذة الكمي لدى فلاسفة معينـين، من أولئك الذين ينظرون إلى هذا المذهب باعتباره خاطئا بكل وضوح. والواقع أن تاريخ مناقشـة هذا الموضوع يشـير إلى أن مذهب اللذة الكمي قد أصبح يُنظَر إليه بالفعل باعتباره خاطئا كتفسير للسعادة. ومع ذلك، فإنه كانت له جاذبية باطنية قوية.

ومـن المدهش - أيضـا في ضوء التاريخ الحديث لمذهب اللـذة الكمي - أنه على الرغم من النزعة الطبيعية التي يُدهش بها مذهب اللذة الكمي المشـاركين في الحوار في محـاورة **بروتاغـوراس**، فإن محـاورات أفلاطون الأخرى لا تقدم شـيئا تقريبا فيما

يتعلـق بإمعان النظر في فكرة قياس اللذة المطروحة في تلك المحاورة. إن الجزء الرابع من محاورة **الجمهورية** هو بذاته يستخدم بإيجاز الفكرة القائلة بأن هناك نقطة صفر محايـدة بـين اللذة والألم، لا تتحدد في أحدهما. ويقول لنا هـذا الجزء أيضا إن الناس أحيانا لا يميزون بين التقليل من شأن الألم وبين فاصل من اللذة. ووراء هاتين النقطتين لا نجد أي حركة أخرى في اتجاه مخطط كمي أكثر اتقانا، وعلاوة على ذلك فإن أعمال أفلاطون الأخرى تعبر عما يبدو باعتباره نزعة عدائية عامة إزاء مذهب اللذة ذاته.

اللذة الأرسطية

لقد أنفق أرســطو قدرا طويلا من الوقت في مناقشــة اللذة، لكن ما يقوله يعــد أقل منهجية بكثير مما نجده في محــاورة **بروتاغوراس** (أو حتى في موضع آخر مــن محاورات أفلاطون)، وهو يصور اللــذة باعتبارها أقل قابلية للوصف من الناحية المنهجية.

إن الســبب في ذلك لا يتمثل إلى حد كبير في أنــه لم يكن يتخذ اتجاها لذيا إزاء القيمة، وبالتالي لم يعتقد أن اللذة هي الشيء الوحيد الجدير بالقيمة؛ وإنما السبب في ذلــك يرجــع إلى أنه اعتقد في نوع معين من الرؤية غير اللذية فيما يتعلق بما هو جديــر بالقيمة. وكما لاحظنا فيما ســبق (في الفصل الثاني) فإن رؤية أرســطو هي أن الســعادة أنشــطة متميزة. وقد اعتقد أيضا أن أنواع الأنشطة المرتبطة هي تلك الأشــياء التي تقوم بأفعال فاضلة من الناحية الأخلاقية وتشتغل بالتفكير الفلسفي (الفصل الرابع).

مــن ناحية أخرى، فإنه على الرغم من أن أرســطو لا يريــد أن يؤكد صراحة أن اللذة هي الســعادة، فإنه لا يريد كذلك أن ينكر صراحة أن اللذة هي الخير البشري. فهو يعترف بقوة الحجة التي تقول إنه مادام الناس ومخلوقات أخرى عديدة تنشــد اللذة؛ فإنها تســتحق أن تُوصف بأنها خيرهــم (**Nicomachean Ethics**, X.1-5). وهكــذا فإنه لم يرد أن يقــر أو ينكر الأمر صراحة. «الخير هو اللذة» أو «الســعادة هي اللذة». والطريق الذي اتبعه أرســطو للخروج من هذه المشكلة يتمثل في القول بشيء ما يبدو متناقضا بشكل متطرف، وهو: أن اللذة والحيوية **شيء واحد**. وها هي كلماته في هذا الصدد:

> *إن التســاؤل عما إذا كنا نختار الحياة من أجل اللذة أو نختار اللذة من أجل الحياة، إنما هو تساؤل يمكن أن نستبعده الآن. ذلك أنهما يبدوان مرتبطين معا ولا يســمحان بأي انفصال بينهما؛ حيث إنه دون الحيوية لا تنشــأ اللذة، وكل حيوية إنما تكتمل من خلال لذة راهنة.* (NE 1175a17-22)

إنه يعتقد أن هذا يتيح له القول بأن الســعادة هي الحيوية من دون إنكار أن السعادة هي اللذة أو على الأقل تكون مرتبطة ارتباطا وثيقا بها.

لكــن ما إن فعل أرســطو هذا، فإنه قــد امتنع عن تناول اللــذة بطريقة كمية أو بمثــل هذا النحــو المنهجي. ومن وجهة نظره، فإن التنوع والتعقيد في الأنشــطة الحيوية المتميزة هما من الضخامة بحيث لا يســمحان بمثل هذا التناول الكمي. إن اللذة التي يتم تعريفها بالحيوية، أو حتى تكون مرتبطة بها بشــكل وثيق، لا يمكن صياغتهــا بطريقة كمية كما هي الحــال في محاورة **بروتاغوراس**. وبالتالي فإن تصور اللذة عند أرسطو متحرر تماما تقريبا من العناصر الكمية، ومن ثم فإن آراء أرسطو في اللذة تكون على النحو ذاته.

مذهب اللذة الأبيقوري

إن مذهب اللذة عند أبيقور لا يدعي أنه يمثل نســقا مذهبيا أو أنه مؤسَّــس يقينا بطريقة حســابية كمذهب اللذة المشــار إليه في محــاورة **بروتاغوراس**، أو كــما انحــدر إلينا بعد ذلك بزمن طويــل من خلال بنتــام Bentham. لكنه فيه من المنهجية والصياغة الحســابية ما هو أكــثر إلى حد كبير مما يوجد في مذهب أرســطو. كــما أنه يذهب إلى ادعــاءات أكثر جوهرية بأنه يمكــن أن يكون دليلا للتدبر والفعل.

ووفقا لأبيقور، فإن الخير هو اللذة. واللذة بدورها يتم تفسيرها باعتبارها غيابا واعيــا للألم والإزعــاج. وهو أيضا يؤكد أن هذا هو ما تســعى من أجله الموجودات البشريــة منذ مرحلة الطفولة فصاعدا، وأن النــاس جميعا يكافحون من أجل هذه اللذة، ومن أجلها وحدها:

ليس هناك شخص يرفض أو يكره أو يتجنب اللذة لأنها لذة، وإنما بالأحـــرى لأن هناك نتائج مؤلمة تصيب أولئك الذين لا يعرفون كيف يسعون إلى اللذة بطريقة عقلانية. (Cicero, De finnbus, I. 32)

وهذا يجعل الأمـــر يبدو كما لو أن كثيرا من الناس، حينما يهدفون إلى اللذة، لا يعرفون أفضل استراتيجية للحصول عليها:

لذلك فـــإن الرجل الحكيم يؤمن دائما... بهـــذا المبدأ في الاختيار، وهـــو يرفض اللذات عـــلى ذلك النحو الذي يســـتطيع معه أن يكفل لنفســـه لذات أخرى أكبر، وأن يتحمل الألم كي يجنب نفسه آلاما أشد سوءا (Ibid., I.32).

إننا نجد في المذهب الأبيقوري ربطا - أو ربما قلنا خلطا - بين قضيتين من العسير أن يرتبـــط أو ينفك رباط كل منهما بالآخر. وإحـــدى هاتين القضيتين - التي تُعرَف باسم **المذهب اللذي السيكولوجي** - تقول لنا إن كل فرد يهدف فقط في واقع الأمر إلى اللـــذة باعتبارهـــا غايته النهائية، مادام أنه يعرف كيـــف يحصل عليها. والقضية الأخرى - التي يمكن أن نسميها **المذهب اللذي العقلاني** - تقول لنا إنه من المعقول بالنسبة لأي فرد أن يفعل ذلك. إن القضية الأولى تسعى إلى وصف حال الموجودات البشرية، أما القضية الثانية فإنها تقرر كيف يجب على البشر أن يحصلوا على اللذة. إن القضيتين لا تســـتويان. فضلا عن ذلك، فإنه لا واحدة منهما تتضمن الأخرى. وبوجه خاص فإن الفلاســـفة يكونون مغرمين ببيان أن مذهب اللذة الســـيكولوجي لا يتضمـــن مذهب اللذة العقلاني. فالقـــول بأن الناس يكونون على نحو ما، هو أمر لا يتضمن أنهم ينبغي أن يكونوا على هذا النحو أو من المعقول بالنســـبة إليهم أن يكونوا كذلك. وإذا كان أبيقور قد أخذ كمقدمة القول بأن الناس يســـعون إلى اللذة وحدها، واستدل من هذا على أن الناس بطريقة عقلانية ينبغي أن يسعوا إلى اللذة وحدها، فهو يبرر ذلك فيما بعد بطريقة تنطوي على مغالطات.

غير أن أبيقور - لحســـن الحـــظ - قد آمن بأن مذهب اللذة الســـيكولوجي هو مذهب يصف بصدق نفســـية النـــاس، ومن ثم فإنه ليس هنـــاك أي **معنى** في حث

الناس على السعي نحو أي شيء آخر غير اللذة، وفضلا عن ذلك فإن الناس لديهم مبرر في إيجاد أفضل استراتيجية للحصول على اللذة، حيث إن هذه اللذة هي كل ما يهدفون إليه. إن تفسير السعادة الذي كان يمكن الاستفادة منه بالفعل في تأمل الموجودات البشرية، ويمكن أن يكون مقبولا بالنسبة إليها - على نحو ما بينت من القول بأن تفسيرات السعادة تكون عادة مقصودة لتكون كذلك - لا يمكن أن يكون متناقضا مع سعي هؤلاء البشر نحو اللذة باعتبارها غايتهم. وعلى الرغم من أن «مبدأ الاختيار» القائم على أساس رفض لذات من أجل كفالة لذات أكبر وتحمل الألم من أجل تجنب آلام أكبر هو مبدأ ينطوي على مكون رياضي في القياس، فإن البنية التي يتم التمثيل لها تعد مختلفة عن البنية المقترحة في محاورة **بروتاغوراس**، وتعد مختلفة أيضا عن مذهب اللذة الكمي الذي اعتنقه بنتام وآخرون من أمثاله. إضافة إلى ذلك، فإن أبيقور كان أقل اهتماما بقياس اللذة من اهتمامه بقياس مسائل أخرى.

ومن الناحية المذهبية، فإنه يبدو أن أبيقور قد اعتقد في أن كم اللذة له **درجة قصوى من الناحية النظرية**. وهذه الدرجة القصوى تتوقف على الغياب التام للمشقة والإزعاج. وفيما يذكر شيشرون، فإن الأبيقوريين ينكرون القول بأن «أي شيء يمكن أن يضيف شيئا إلى لذة شخص ما يكون متحررا من الألم» (De finibus, II. 28).

والواقع أنه عادة ما يقال إن أبيقور قد عرَّف اللذة باعتبارها غياب الألم أو الإزعاج (حالة الأتراكسيا atraxia). وهذا أمر مختلف عما تقترحه محاورة **بروتاغوراس**. كما أنه يختلف عن الجدال في محاورة **الجمهورية** لأفلاطون (الجزء الرابع) فيما يتعلق بالقول بأن هناك نقطة وسطية محايدة في تجربتنا، لا يكون حاضرا فيها الألم أو اللذة. وفيما وراء هذه الأقوال ليست هناك سوى أهمية ضئيلة في اهتمام أبيقور بالقياس وبالبنية الرياضية للذة.

وفي مقابل ذلك، فإن الكثير مما يقوله أبيقور ينطلق من موقف دفاعي، ومعد من أجل تفادي الاعتراضات المتنوعة على الموقف اللذي بوجه عام. وهذا الجهد كان له تأثير على القضايا التي يؤكد عليها، ليس على أساس من الأسلوب الذي به يعالجها فحسب. إنه جهد ينأى به عن الأسئلة النظرية للقياس، ويتجه نحو مناقشات لاستراتيجية تهدف إلى الحصول على اللذات وليس فقدانها (وهي المناقشات الشائعة في أنماط مذهب اللذة التي نجدها في القرن الثامن عشر).

إن أبيقور يذهب إلى مسـافات أبعد ليقول لنا إن نوع اللذة التي يفضلها ليس ذلـك النـوع الذي يؤدي إلى سـلوك لاأخلاقي أو يحطم قدرة المرء على الاسـتمتاع بلذات أخرى:

> *إن اللذة التي نسـعى إليها ليسـت من ذلك النوع وحده الذي يؤثـر في وجودنا من خلال البهجة التي يحدثهـا فينا، ويمكن إدراكه مـن خلال الحواس باعتباره ما يروقنا. بل إننا بالأحرى نؤمن بأن أكبر لـذة هي تلك التي تحدث في خبرتنا باعتبارها نتاجا لإزالة تامة للألم.*
> *(Cicero, De finibus, I.37)*

إنـه يؤكد عـلى اللذات الهادئة على سـبيل المثال، بما في ذلـك اللذات الخاصة بصحبة الأصدقاء واللذات الخاصة بمتعة الفلسـفة. لكن على الرغم من أنه يتحدث بحريـة عن اللذات التي يمكـن أن نعتبرها اللذات الأعظم، فإنـه ليس لديه الكثير ليقدمـه عن الكيفية التي يمكن بها صياغة هذه القياسـات. فمقصده الأسـاسي - بافتراض أن ذلك يمكن أن يحدث - هو كيف يمكن الحصول على اللذة القصوى - أي مـن خلال أقل قدر ممكن من الإزعاج - بالاستشـهاد بنـوع اللذات التي يمكن أن تكون غير مزعجة.

وقد تمثلت مسـألة من المسائل الإشـكالية بالنسـبة إلى أبيقور في السؤال عن السـبب في أن بعض الناس يعارضون بالفعل مذهب اللذة. ومن الصعب بالنسـبة إليه الإجابة عن هذا السؤال؛ لأن كل شخص من وجهة نظره يهدف إلى اللذة دائما. فهو يمكنه القول بأن معظم الناس يفشـلون في اتباع الاسـتراتيجية الصحيحة لبلوغ اللذة. لكن لأسـباب تخص أبيقـور، فإنه ليس من الواضح الكيفيـة التي بها يمكن لشخص أن يفشل في إدراك أنه يهدف إلى اللذة، أو أن يضحي عن تدبر - كما يفعل الناس عادة - باللذة من أجل هدف آخر. ويبدو أنه يجب أن يقول إن الناس يجب أن تكون ببسـاطة مخطئة حينما يقولون إنهم يسعون إلى أشياء أخرى بالإضافة إلى اللذة، أو إنهم يتخلون عن اللذة من أجل أشياء أخرى.

إن الاستراتيجية التي يوصي بها أبيقور كي نبلغ السعادة تتوقف - بحسب تعبيره - عـلى ما إذا كان يمكن الظن بـأن الناس يهدفون بالفعل إلى معرفة أي شيء يكون

مختلفـا عن اللــذة ومتضاربا معها. وإذا كان الأمر كذلك، فإن بلوغ الســعادة إذن ســوف يقتضي امتلاك شيء ما، وهو العقل الذي يعمل كفلتر، والذي ســوف ينحي جانبا تلك الدوافع، كي يمكن لشخص ما أن يهدف إلى اللذة. لكن إذا كان كل شخص يهــدف فقط أصلا إلى اللذة؛ فإن أي توافق عندئذ لن يكون بطبيعة الحال ضروريا، فما يكون ضروريا إنما هو فحسب اكتشاف للاستراتيجية الصحيحة.

بنتام ومذهب اللذة الكمي المنهجي

إن ميــزة مذهــب اللــذة مزدوجة. وأحد شــقي هذه الميزة - مــما يروق لكل المنظرين غالبا إلى حد ما - هي أنها، كما أكد على ذلك أرســطو - تنظر إلى السعادة باعتبارها تتأسس من خلال شيء ما - وإن كان ينبغي تعريفه بدقة - يراه كل شخص باعتباره جذابا، أو جذابا إلى أقصى درجة. والواقع أنه يكون جذابا جدا لدرجة أن كل فيلســوف لا يعد من أنصار مذهب اللذة يشــعر بأنه مضطر إلى أن يبين السبب في أنه لم يكن من أنصار هذا المذهب. أما الميزة الأخرى - التي تغري بعض الفلاسفة - وإن لم يكن الكل بالتأكيد - فهي، كما لاحظنا، أن اللذة يمكن النظر إليها باستحسان باعتبارها مقياســا لقيمة كل شيء حينما نقارنه بكل شيء آخر. وكما تم التأكيد على ذلــك من قبل في محــاورة بروتاغوراس، فإن هذا يمكن أن يبدو جديرا تماما بالقيمة إذا أراد المرء أن يحدد بطريقة منهجية ذلك الذي يؤدي إلى حالة شاملة من الخير.

ومــع ذلك، فــإن الصور الممكنة الأخــيرة من مذهب اللذة لم يتم اســتخدامها بكثافة حتى مجيء القرن السابع عشر. فقد طور جيرمي بنتام Jeremy Bentham مذهبــا كميا في اللذة، وذلك في عملــه المتعلق بالنظرية القانونيــة. وهو في تنفيذ موقفه، قــد أظهر البعد المنهجي الــدال في مذهب اللذة، وبــيّن المعاني الجوهرية المتضمنة فيما يتعلق بالسياســة الاجتماعية - إذا أمكن تصميم المذهب بحيث يتم تنفيذه في الواقع العملي.

إن فكــرة اســتخدام مذهب اللــذة بطريقة منهجية من أجل تصميم سياســة اجتماعية ليســت بالأمر الجديد الذي يحدث مع بنتــام. فقد وجدت هذه الفكرة من قبل في صورتها الأثرية لدى القدماء. ومع ذلك، فإن أبيقور قد استخدم مذهب اللذة لتدشين حملة الفيلسوف من أجل تحسين حالة الموجودات البشرية. وقد فعل

هذا من خلال معارضة معتقداته للدين اليوناني التقليدي، وتشـجيع الناس على أن يفكـروا في الكيفية التي يمكن بها الحصول على اللذة وتجنب الألم، وأن يدعوا جانبا المخاوف التي تحث عليها الأسـاطير الدينية. وللغاية نفسـها طـور أبيقور فيزيقاه الذرية، باعتبارها ترياقا مضادا بشـكل أسـاسي للنظريات الدينية والأسطورية عن الظواهر الطبيعية.

لقد اضطلع الشـاعر الأبيقوري لوكريتيوس Lucretius بدور المتحدث الرسمي لاتجاه أبيقور:

عندما تمتـد الحياة البشريـة في بؤس أمام أعيننا، وقد سـحقها الديـن الوحشي الذي يطل وجهه المخيف علينا من السـماء ليهددنا نحن البشر الفانين؛ فإن رجلا من اليونان (أعني أبيقور) كان هو أول من تجرأ على أن يرفع عينيه ليواجه نظرة السـماء التي تحدق فينا، وهو أول من تصدى لها. (De rerum natura, BK I)

على الرغم من أن المذهب الأبيقوري لم يكن أبدا مؤسسا بطريقة سياسية، فإنه بالتأكيد كان مقدما من خلال الهدف الواسع لتحسين الحالة البشرية.

لقد كان مشروع بنتام الاجتماعي أكثر تفصيلا إلى حد كبير مما كان عليه مشروع أبيقور، فقد كان يتم تصور هذا المشروع للوهلة الأولى باعتباره مشروعا قانونيا: كي يبين كيف أن نظام القوانين ينبغي أن يُنتِج أكبر قدر ممكن من اللذة.

وهو يبدأ بمساواة السعادة باللذة:

إن البشرية محكومة بالألم واللذة... فهي بالنسبة إليهما وحدهما تشـير إلى مـا ينبغـي أن نفعلـه، مثلما تشـير إلى ما سـوف نفعله .(Principles of Morals and Legislation, ch. I)

وهو عندئذ يؤكد أن:

سـعادة الأفراد - التي تتألف منها سعادة المجموع... هي الغاية والغاية الوحيدة التي ينبغي أن يضعها المشرع في الاعتبار (ch.3).

واتساقا مع:

> *ذلـك المبدأ الـذي يثبت أو يرفض أي فعل أيـا كان، وفقا للميل الذي يكون لدى هذا الفعل لكي يزيد أو يحذف سعادة الجماعة التي تكون مصلحتها هي المقصودة. (ch. 1)*

وفي تصـور بنتـام للطريقة التي يمكـن بها قياس اللذات كميـا، فإن كمية اللذة تكون لها دلالتها من حيث الشـدة والمدة. وهكذا كلما كانت اللذة أكثر شدة وأكثر دواما كانت أكبر ولأمكن القول إن الفترة التي تحدث فيها تعد أكثر بهجة. إن التسـبب في زيادة السعادة، وكذلك بالنسـبة إلى الخير، هو أمر يتم حسـابه تقريبيا على هذا النحو. (وفي معظم الأحيان، يتطلب منا مخطط بنتام أن نعنون اللذة، لا بالكم المطلق، كأن نقول: متعا أربع، وإنما يتطلب منا مقارنة كمية فحسب).

وعلى أساس من هذا النوع من المعلومات، فإننا يمكن بالتالي أن نذهب إلى التأكيد على أن اختيار السلوك المتاح الذي يعبر عن الصالح العام إنما هو اختيار لأفضل سلوك يمكن أن يُحدِث رجحانا أكبر للذة على الألم أكثر من أي بديل ممكن آخر.

إن الفكرة الأخيرة توصلنا إلى مسألة لم تُفحَص على الإطلاق من جانب من كتبوا حول اللذة من القدماء، ولا من جانب أي شخص آخر بعد ذلك حتى مجيء بنتام. والحقيقـة أن الكلام عن سـلوك «الصالح العـام» - في النظرية النفعية العامة لدى بنتام - هو كلام لا يتضمن السـعادة الخاصة بشخص واحد فحسب، أو حتى مجرد بعض الأشخاص، وإنما يتضمن سعادة كل الناس.

ومـع ذلك، فلأن بنتـام ومِل يقولان بأن السـلوك الصحيح هو السـلوك الذي يُحدِث أكبر سـعادة لأكبر عدد مـن الناس، فإنهما يصطدمان على الفور بمشـكلة، وهذه المشـكلة يُطلق عليها عنوان «المقارنات فيما بين الأشخاص» interpersonal comparisons للذة أو للنفعية، إذا ما استخدمنا مصطلح بنتام.

إن مثل هذه النظرية تتطلب تحديد الكيفية التي بها تتناسـب اللذات مع الاسـتياءات بعضهـا إزاء بعـض. وإذا أردنا أن نحدد - كسياسـة اجتماعية - أيا منـا يحصل على كريمة التورتة وأيا منـا هو الذي يحصل على قعرها؛ فإننا نكون

عندئـــذ بحاجة إلى أن نحدد إذا كان تلـــذذك بكريمة التورتة أكبر من تلذذي بها. فنحن لا يمكن أن نعقد هذه المقارنة ما لم نكن قادرين على مقارنة لذات الناس واستياءاتها بعضها ببعض.

والتســاؤل عـــما إذا كان يمكننا عقد هذه المقارنات أمـــر فيه نظر. وكذلك يكون التســـاؤل عما إذا كانت صعوبة عقد هذه المقارنات تعد أمرا مضادا لذلك النوع من الرؤية لدى بنتام. ومع ذلك، دعنا نواصل ســـيرنا الآن على أســـاس من الافتراض بأننا يمكن أن نعقد هذه المقارنات. وسوف أعود لهذه المسألة فيما بعد في هذا الفصل.

إذا كنـــا نســـتطيع أن نعقد هذه المقارنات، فإن قـــدرة مذهب اللذة الكمي العام تصبح قدرة مؤثرة. فالمذهب يقول لنا إن قيمة أي حالة، بل أي شيء نريد أن ننســـب إليه قيمة، يمكن تصنيفه على أســـاس من كم اللذة التي يمكن جلبها أو التـــي تكون بالفعل، وإنه من خلال ذلك تتحدد القيمة الخاصة بأي حالة من حالتـــين يمكن المقارنة بينهما، بحيث نحدد أيهما تكون لها قيمة أكبر أو أقل. ولا يعتد هذا المذهب بأي نوع آخر من التقييم.

وإذا مـــا قبلنا بهذه الرؤيـــة الخاصة بهذا المذهب؛ فإنـــه يبدو عندئذ أن كل المشـــكلات المتعلقة بالكثرة والتضارب - التي أثيرت في الفصل الســـابق - هي مشـــكلات يمكن محوها على الفور. وعلى المســـتوى الفردي، فإن النزوع الطبيعي نحو اســـتخدام اللذة وقياسها كميا، باعتباره منهجا لقياس الخير، هو أمر قد تم التعبير عنه بســـهولة تامة من خـــلال تقديم محاورة **بروتاغوراس** للفكـــرة برمتها، مع بيان أنه ليس هنـــاك شيء آخر يمكن أن يكون له الدرجة نفســـها من القابلية للقياس. وإذا تساءلنا كيف ننهي تضارب الرغبات، سواء كانت تحدث في خبرتنا في وقت واحد أو تحدث في أوقات مختلفة (على نحو ما بينا ذلك في مثال منبه الوقت الذي ســـبقت الإشارة إليه)؛ فإن الإجابة عن هذا التســـاؤل عندئذ ســـتكون من خلال حساب كم اللذة الذي ينشأ عن كل بديـــل من البديلين، ثم المقارنة بينهما. إن الســـعادة يتـــم تعريفها على هذا النحـــو بهدف إنتاج إجراء لكل تقييم يمكن أن يلجأ إليه شـــخص ما، وبالتالي لكل اختيار يمكن أن يواجهه أي شخص.

منذ القدماء حتى بنتام

كما قلت من قبل، فإن الأمر يستغرق وقتا طويلا لكي تصل هيكلة مذهب اللذة الكمـي في محاورة بروتاغوراس إلى مرحلة التطور التي نجدها عند بنتام. فما الذي حدث عبر هذا المسار الطويل؟

إن هذه القصة هي أساسـا قصة ما لم يحدث – أي ما لم يحدث خلال مجمل هـذه المدة الطويلة من الزمن منذ قدماء اليونان حتى القرن التاسـع عشر. ونحن نجد في الفترة المبكرة من الفكر اليوناني - وعلى سبيل المثال في فلسفة ديموقريطس Democritus - الفكـرة القائلـة بأن اللـذة هي الخير، وكذلك الفكـرة القائلة في محاورة بروتاغوراس بأن كم اللذة يمكن قياسـه. لكن حتى إذا سـلمنا الآن بهاتين الفكرتـين، فقـد كان هناك انتظار طويل قبل ظهـور أي شيء مثل مشروع بنتام في الصياغـة المذهبيـة للذة. وفي الوقت ذاته، فإنه لم يحدث سـوى القليل طيلة هذه المدة. فالمناقشـة الفلسفية لطبيعة اللذة واستخداماتها في الأخلاق، كان يتم تجنبها خلال تلك الفترة.

ومن المؤكد أنه كانت هناك بعض التطورات التي لها دلالات عديدة فيما يتعلق بالمسائل الفلسفية الأخرى إلى جانب تلك المسائل التي أثارها مذهب اللذة الكمي. وإحدى هذه المسـائل الفلسفية الأكثر تشويقا في هذا الصدد تمثلت في جهود توما الأكويني Aquinas لاسـتنباط رؤيـة في اللذة تربط الأفكار الأرسـطية المهمة عن اللذة بالمذاهب المسـيحية. وهذا الجهد تضمن - بوجه خاص - إرسـاء فكرة الرؤية الطوباوية التي عرفها باعتبارها السـعادة القصوى. لكن الأكويني لم يعرِّف أسـاس هذه السـعادة باعتبـاره لذة. بل إنه بالأحرى أكد على أننـا نحب الله حق الحب، لذاته ولطبيعته التي يكون عليها.

إن القرون القليلة التالية قد شـهدت بشكل جوهري على المجادلات ذاتها حول قيمـة اللذة، وهي المجادلات التـي كانت تُمارَس في عالم القدمـاء. وتماما مثلما أن أبيقور قد انتقد الرواقيين بسـبب التأكيد على أننا نكون منجذبين إلى اللذة لذاتها، فإن النزعة الإنسـانية المسيحية في عصر النهضة قد انتقدت مذهب الأكويني الذي أصبح نموذجا للموقف الكاثوليكي، وأكدت في مواجهته أننا نحب الله باعتباره عوضا عن اللذة السـماوية. وربما يبـدو من الإنصاف أن نفكر في اللـذة لذاتها باعتبارها

أساسا مفهوما أبيقوريا، مع أن التصور المسيحي قد أكد في هذا الصدد على أن اللذة السماوية لا يمكن الحصول عليها إلا من خلال الفضل الإلهي.

ومع ذلك، فإن نقطة تركيز التفكير الفلسفي على فكرة اللذة قد اتخذت مسارا جديدا في القرن الثامن عشر. ففي عالم القدماء ناصر الأبيقوريون وعادى الرواقيون مذهب اللذة على أساس من أسباب تجريبية في المقام الأول (انظر الفصل السادس)، لكن مناقشـاتهم لهذه المسألة لم تنته إلى دراسـة تجريبية مباشرة للسلوك الإنساني والدافعيـة الإنسـانية. ولقد تغير المناخ في القرن الثامـن عشر. فلقد أصبح مذهب اللـذة موضوعا لتـداول المناظرات والمجـادلات التي أثارها لوك وهيوم وسـميث وآخرون غيرهم، من أجل تطوير تناول طبيعي للسلوك والدافعية الإنسانية، وبوجه عام من أجل الظواهر المرتبطة بالأخلاق والسياسة.

وكما لاحظنا من قبل، فإن لوك قد اسـتخدم فكرة شـبيهة بفكرة أفلاطون عن "قياس" اللذة الواردة في محاورة **بروتاغوراس**. ومع ذلك، فإن لوك بخلاف أفلاطون قد تبنى موقفا لذيا بوجه عام يتعلق بما يحرك بواعث الناس:

> *فاللـذة التـي ينالها المرء في أي سـلوك أو يتوقعهـا نتيجة لهذا السـلوك هي خير في حـد ذاتها، وهـي قادرة على تحريـك الإرادة والتـلاؤم معها. لكن الاسـتقامة الأخلاقية المتعلقـة بها لا ينظر إليها في ذاتهـا على أنها الخـير أو الشر، ولا هي تحـرك الإرادة بأي حال، لكن من حيث هي لذة وألم فإنها إما أن تصاحب السـلوك أو يُتوقع أن تكـون نتيجة له. وهو ما يبدو واضحا من خلال أشـكال العقاب والثواب التي ألحقها الله بالاسـتقامة الأخلاقية أو الفسوق باعتبارها دوافـع ملائمة من خلال الإرادة، التي سـتصبح غـير مطلوبة إذا ما كانت الاستقامة الأخلاقية بذاتها هي الخير والفسوق بذاته هو الشر.*
>
> *Commonplace Book 1693, quoted in Darwall 1995, p.)*
> *(40, with original spelling*

وفي مقابل ذلك، يبرهن هاتشيسـون Hutcheson على وجود بواعث غير لذية للسلوك الأخلاقي:

إن ما يحفزنا على هذه الأفعال التي نصفها بأنها أخلاقية ليس بمنزلة قصد يهدف إلى الحصول... على لذة محسوسة... وإنما هو مبدأ للفعل مختلف تماما عن المصلحة أو حب الذات. (An Inquiry..., Introduction)

إن هيوم يعد في جانب هاتشيسون فيما يتعلق بهذه المسألة:

ليس هناك أي دافع واقعي أو عام من أجل مراعاة قوانين الإنصاف، وإنما يوجد هناك الإنصاف ذاته والفضل في هذه المراعاة.
(A Treatise of Human Nature, III. Ii.1)

ونحن في هذا الجدال نسمع بعض الأصداء القريبة الجميلة الخاصة بالجدال في العصور الهيلينية بين الأبيقوريين والرواقيين.

إن الأطر الخاصة بما يُراد له أن يصبح مذهبا نفعيا كميا لدى بنتام يمكن أن نراها لدى السابقين له، لكن في صورة غير مكتملة. فالفكرة القائلة بأن خير أو سعادة الناس بوجه عام أمر ينبغي الكفاح من أجله، هي فكرة قال بها من قبل كثير من المفكرين. فعلى سبيل المثال نجد أن كمبرلاند Cumberland قد تطرق إلى فكرة تنظيم كل الأخلاقيات المتعلقة بمحاولة تعزيز الخير بالنسبة إلى كل الموجودات البشرية:

إن الخيرية القصوى بالنسبة إلى كل فاعل عاقل إزاء بقية المجموع تؤسس حالة السعادة بالنسبة إلى كل فرد وللمجموع ككل، مادامت تعتمد على قدرتها الخاصة، وتكون مطلوبة بالضرورة من أجل سعادتهم؛ وبالتالي فإن الخير العام سيكون بمنزلة القانون الأسمى. (A Treatise of the Laws of Nature, I.4)

ومع ذلك، فإن ما يغيب هنا إنما هو التصور الخاص باتخاذ إجراء منهجي، ويمكن تطبيقه منهجيا في إطار السياسة. فما لم يتم تطويره هنا هو ما الذي يقوم عليه تعزيز سعادة هذه الموجودات، وكيف نحدد ما الذي يعزز الخير بدرجة ما أو بأخرى أكثر من شيء ما غيره، وكيف يمكن للمرء أن يوفق بين المظاهر المتعارضة التي يمكن أن يكمن فيها الخير. ويبدو أنه لا أحد قد شرع في التفكير في هذه الأسئلة بطريقة منظمة.

إن الصياغة المنهجية التي قدمها بنتام في فلسفة الأخلاق وفي نظرية السعادة، كانت في وقت واحد بمنزلة منبه ونتاج لجهد متنام لتطوير الدراسة التجريبية للسلوك الإنساني، على المستوى الفردى وعلى المستوى الاجتماعي. لقد كانت جزءا من امتداد العلم الطبيعي في القرن التاسع عشر وتطور العلم الاجتماعي. إن صياغة بنتام المنهجية لتصور السعادة باعتبارها مرادفة للذة، قد جعلت منها شيئا ما يمكن صياغته نظريا بالاستعانة بأداة النظرية العامة في السلوك القويم، بما ينطوى عليه ذلك من السياسة الاجتماعية، وموضوع الدراسة النظرية في الوقت ذاته.

ومن ناحية، فإن المرء قد يأمل في تقييم أي شيء من خلال تحديد كم اللذة المرتبطة به. إضافة إلى ذلك، فإن الشيء الآخر الذي يمكن أن يفعله المرء هو أن يربط السعادة واللذة - باعتبارهما شيئا واحدا - بالدراسة التجريبية المنهجية في علم النفس التي لا تعتمد كثيرا على التقييم، بما في ذلك دراسة سلوك الموجودات البشرية وكذلك الحيوانات الأخرى. وهذا الربط على قدر كبير من الأهمية بحيث يحتاج إلى فصل مستقل بذاته (الفصل السادس).

إن إحدى نتائج هذه الحركة تتمثل في اتجاه قوي نحو تناول نوعين من القضايا، التقييمية والتجريبية، بحيث يتم تناولهما معا، بدلا من النظر إليهما باعتبارهما منفصلين. ومن ناحية، فإنه يوجد هناك بوضوح قضايا تخص مسألة قيمية وقصدية، وهي أن السعادة هي الحالة الأسمى بالنسبة إلى الموجود البشري، وهي ما ينبغي أن يسعى إليه. ومن ناحية أخرى، فإن هناك تساؤلات تتعلق بكيف يمكن لتصورات شخص ما عن سعادته أن تسبب أو تفسر أفعاله أو سلوكه. وهذان الأمران كانا بالتأكيد مرتبطين دائما ارتباطا وثيقا. ومع ذلك، فإن التطور السريع للبحث العلمي وللتنظير قد منح هذا الارتباط دلالة جديدة. والسبب البسيط هو أن الفحص العلمي لعلم النفس والسلوك الإنساني قد تبدى الآن شيئا كبيرا. حيث إن الأسئلة الأخلاقية لا يمكن أن تنفصل تماما عن تلك المسائل، فآراء الناس عن المسائل الأخلاقية كانت متأثرة حتما بالتطورات العلمية. كذلك فإن هناك ارتباطا آخر قد تشكل من خلال النزعة المنهجية التي تعهد بها مذهب اللذة الكمي. فهذا لن يربط فحسب علم الأخلاق بالعلوم الطبيعية، وإنما أيضا بما يُعرَف الآن على نطاق واسع تحت عنوان السياسة الاجتماعية.

إن بنتـام، مـع كل من جيمس مـل **James Mill** ونجله جون ستيوارت مل **John Stuart Mill**، قد دافعوا عن قدرة مذهب اللذة الكمي على حسـم المسائل الأخلاقية الجدالية، من خلال قياس كميات اللذة التي يمكن إنتاجها من سياسـة ما أو أخرى. ويشـدد جون سـتيوارت مل بوجه خاص على ما كان يرى أنه يمثل قدرة خاصة لطريقته في التفكير على حسم المسائل الأخلاقية التي كانت مثار جدال على مدى ألفي عام:

> *منذ فجر الفلسفة، نجد أن القضية المتعلقة بالخير الأسمى، أو ما يتعلق بأسـاس الأخلاق، قد فسرت المشكلة الأساسية من خلال فكر تأملي، وشـغلت أكثر العقول موهبة وقسـمتها إلى شيع ومدارس... وبعد ما يزيد على ألفي عام لا تزال هذه المناقشـات مسـتمرة... ولا يبدو أن المفكرين ولا البشرية على اتساعها أقرب إلى الإجماع في الرأي عـلى هذا الموضوع، اللهـم إلا بالقدر الضئيل الذي كان به سـقراط الشاب ينصت إلى بروتاغوراس العجوز... (Utilitarianism, ch. 1)*

وعلى نحو مشابه في فترة متأخرة من القرن ذاته كان هنري سيدجويك Henry Sidgwick يأمل- وإن كان من خلال توقعات للنجاح أقل تواضعا - في أنه من خلال تعريف فكرة السـعادة باللذة المفسرة على هذا النحو، يمكن إقامة فكرة السـعادة على أسـاس علمي. وإذا ما تم فعل ذلك، فإن سـيدجويك وبنتـام ومل قد رأوا أن أفضل سياسـة للتعامل مع المسائل الاجتماعية - أي الطريقة التي سيتم من خلالها حدوث أفضل سعادة - يمكن تحديدها بطريقة ستكون مقنعة بالنسبة إلى الجميع. وكل هؤلاء الفلاسفة الثلاثة، بالإضافة إلى غيرهم من أنصار مذهب المنفعة، قد تمنوا واعتقدوا أن هذا سوف يمكنهم من التأثير في المجتمع حتما إلى الأفضل - أي من أجل تحقيق كم أكبر من السعادة أيضا.

مشكلات كامنة في تأمل اللذة

إن فكرة اسـتخدام كم اللذة باعتبارها وسـيلة لتقييم حالة المرء، وفي إمعان النظر في الكيفية التي يمكن بها تحسين تلك الحالة، قد تبين بالبرهان أنها عُرضة

لمشكلات إضافية معينة. وفي رأيي أن هذه المشكلات ليست بالمشكلات الخطيرة بحيث ينبغي مناقشتها هنا. ومع ذلك فإن هذه المشكلات كانت لها مكانة مهمة في المناقشة التي دارت في هذا الصدد. وهذه المشكلات تنشأ حينما يحاول شخص ما أن يمعن النظر عن وعي في الكيفية التي يمكن بها الحصول على أكبر قدر ممكن من اللذة. لذلك فإن هذه المشكلات تنشأ بالمثل - إذا ما تم تعريف كم اللذة بدرجة السعادة - من أجل إمعان النظر في الكيفية التي يمكن أن نكون بها سعداء قدر الإمكان. فهذه المشكلات – وأشباهها - قد أثيرت من جانب خصوم مذهب اللذة.

لقد وضع سيدجويك عنوانا شهيرا لمذهب اللذة الأناني هو «مفارقة مذهب اللذة». وهناك فكرة مشابهة إلى حد كبير عبر عنها أرسطو الذي ذهب إلى القول بأنه من الأسهل أحيانا بلوغ السعادة حينما لا يسعى المرء إليها بطريقة مباشرة. ولقد صاغ سيدجويك «مفارقته» على النحو التالي:

> *إن المنهج العقلاني لبلوغ الغاية التي يهدف إليها مذهب اللذة العقلاني يتطلب منا أن نضعه إلى حد ما خارج إطار النظر، وألا نهدف إليه بطريقة مباشرة.* (The Methods of Ethics, p. 136)

إن صياغة سيدجويك تركز على اللذة؛ بينما يتعامل أرسطو مع السعادة.

والغرض من وراء استخدام سيدجويك «للمفارقة» هو بيان أنه إذا كان الهدف هو الحصول على أكبر قدر ممكن من اللذة، فإن إمعان النظر في الكيفية التي يمكن بها فعل ذلك يمكنها أن تحدث من خلال الطريقة التي يمكن بها الحصول على هذا الهدف. وهذا يرجع إلى حقيقة تتعلق بطبيعة الموجودات البشرية: فهي لا يمكن أن تستمتع على الفور حينما تفكر في الكيفية التي يمكن بها أن تستمتع.

وكما يعترف سيدجويك، فإنه ليس من الواضح على الإطلاق وجود أي مفارقة حقيقية هنا. فما عليك سوى أن تتذكر- حينما تحاول أن تحصل على أكبر قدر ممكن من المتعة - أن هناك تكلفة يدفعها المرء جراء التفكير في الكيفية التي يمكن بها فعل ذلك. لكن هذا ليس بالأمر المدهش. وهناك حصص من الكلفة يتكبدها

المـرء في محاولتـه للحصول على اللـذة. وحصول هذا المرء على اللـذة في مكان ما يتطلب - على سـبيل المثال - أن يخرج للمشي تحت المطر؛ وبالتالي يعاني خبرة غير سـارة من أجل أن يحصل على قدر أكبر من اللذة حينما يحاول أن يتجنب المطر في مساره. وليس في هذا أي مفارقة.

إن ما يسـمى بـ «المفارقة» التي أشرنا إليهـا الآن يتمثل إذن في أنك عندما تتطلـع إلى الحصـول على أكبر قدر من المتعة، فإنه مـن الأفضل أن تكون واعيا بالكلفـة التي يمكن أن تترتب على التفكير في هذا الأمر. وهكذا فإنه من الأفضل بالنسـبة إليك أن تكون لديك اسـتراتيجية بأن الأشياء الأخرى المتساوية - سوف تتطلـب قدرا أقل من إمعان النظـر. وبالتأكيد فإنك لن تكون قادرا على تجنب الهروب من المطر أحيانا. وعلى الرغم من أن هذا الموقف ينطوي على تعقيدات أكثر مما يمكن عرضها هنا، فإن هذا الموقف يعد حالة مألوفة إلى حد كبير. (فكر - عـلى سـبيل المثال - في الناس الذين يحتاجـون إلى الراحة، أو الذين يحتاجون إلى النوم؛ فإنهم يعرفون أنه من الأفضل عـدم إمعان النظر في هذا الأمر، إذا ما أرادوا النجاح في مهمتهم).

ومع ذلك، فإن المشـكلة يمكن عرضها على نطاق له أهميته. ولقد لاحظ ذلك تشارلز ديكنـز Charles Dickens. ففـي روايته **الأوقات العصيبة Hard Times** شـن هجوما نقديـا لاذعا على المذهب النفعي كـما تم عرضه من خلال بنتام وجيمس مل (والد جون ستيوارت). فلقد اتهم جيمس مل النفعيين بأنهم يحولون الحياة إلى مطاردة قاسية بإصرار من أجل قنص «المنفعة»؛ لأنهم باستمرار يقومون بحساب التكاليف والنتائج المترتبة على ما يخططون لفعله، في تنشئة الطفل، وفي التربية، والفن، والتصميم، وفي كل شيء آخر:

> *«الواقع، الواقع، الواقع!» قال السـيد... «إنكم ينبغي أن تكونوا منضبطين ومحكومين بالواقع» كما قال السيد. إننا نأمل أن يكون لنا مجلس للواقع مشـكل من متعهدين بأمور الواقع، ممن سـيرغمون النـاس على أن يكونوا أناسـا معنيين بالواقع، وليـس بشيء آخر غير الواقـع. فأنت يجب أن تنبذ كلمة الخيـالي على الإطلاق». (الأوقات العصيبة، الفصل الثاني).*

ويبدو أن ديكنز يتهم النفعيين، خاصة بنتام (الذي يتبنى بالفعل نبرة وعظية متطرفــة في بيــان الكيفية التي يمكــن أن يعمل بها مذهبــه القانوني)، بتفضيل المعمار والتصميم الذي لن يُحدِث أي متعةٍ للعين، وإنما ســوف يشــجع ببساطة على الأفعال المؤثرة التي سوف تتمخض عن نتائج عديدة. وعلى النحو ذاته، فإن النفعيــين قد صورهم ديكنز باعتبارهم مدافعين عن التربية التي تكون مخصصة من أجل النشــاط «النافع»، وباعتبارهم مناهضين لمثل هذه الأشياء الممتعة من قبيل الفن والأدب.

لقد اعتقد جون ســتيوارت مل أن ديكنز قد أســاء إلى حد كبير فهم المذهب النفعي. حيث اعتقد أن ديكنز قد أســاء فهم النفعيين على أنهم يدافعون، كغاية لهم، عن الأشــياء التي **تؤدي** إلى نتائج جيدة وإن لم تكن ممتعة. لكن الأمر ليس عــلى هــذا النحو، باعتبار أن مل قد قــاوم - في واقع الأمر - دفــاع النفعيين عن اتخاذ **الســعادة** باعتبارها غاية المرء. إن كلمة "النفعية" في لغة خطاب المذهب النفعي قــد فُهمت خطأ من خلال ديكنز، ومن خلال خصوم آخرين لبنتام، على أنها تشير فقط إلى أفعال تقود إلى شيء ما، بينما هي في الواقع تشير إلى السعادة التي يمكن أن تقود إليها تلك الأفعال إذا ما أُحسِــن حســابها. لذلك فإن مل يبث شكواه التالية:

> *الملاحظــة العابرة هي كل ما يحتاجــه الجاهل المتخبط لافتراض أن أولئك الذين ينــاصرون النفعية باعتبارها معيارا للصواب والخطأ يســتخدمون المصطلح بمعناه الضيق والعامي فحســب، وهو المعنى الذي تفهم به النفعية على أنها مضادة للذة... ومع ذلك فإن جمهور النــاس، بمن في ذلك جمهور الكتــاب... ليس فقط في مجال الصحف وإنمــا أيضــا في مجال الكتب التــي لها وزنها ومكانتهــا، يقعون على الدوام في هذا الخطأ الســاذج. وهم عندما يستخدمون كلمة نفعي من دون أن يعرفوا شــيئا عنها سوى نطقها، فهم عادة ما يعبرون بها عــن حالة الرفض أو الإهمال للــذة في بعض صورها: كصورة الجمال، والزينة، والتسلية.* (*Utilitarianism, ch. 2*)

إن مل يسعى إلى تصحيح موقفهم:

> *إن أولئك الذين يعرفون شيئا ما عن الموضوع يكونون على وعي بـأن كل كاتب منذ أبيقور حتى بنتام ممن أكدوا على نظرية المنفعة لم يعنوا بها شـيئا يكون على الضد في خصائصه من اللذة، وإنما كانوا يعنون بها اللذة ذاتها، إضافة إلى التخلص من الألم (المرجع نفسه).*

وإذا كان ديكنز قد فهم النفعية لكي يدافع دائما عن التركيز فحسـب على مجرد الأشـياء التي تجلب اللـذة، لا على اللذة ذاتها، فإن شـكوى مل عندئذ تصبـح مـبررة تماما. ويبدو بالمثل تمامـا أن ديكنز قد ارتكـب إلى حد ما ذلك الخطـأ ذاته. وفي مقابل ذلك، فإن ديكنز كان أيضا يريد الوصول إلى شيء آخر. فهو كان يريد الوصول إلى النقطة ذاتها التي قال بها سـيدجويك تحت عنوان «مفارقة مذهب اللذة».

كذلـك فإن المسـألة التي كان يهـدف إليها ديكنز قد تمثلت ببسـاطة في أن الوقت الذي أنفق في التأمل يمكن ببساطة أن يعرقل - إلى حد ما - طريق المتعة. وهكـذا فإن الوقت الذي أُنفق في التفكير في الكيفية التي يمكن بها الحصول على اللذة سوف يصبح غالبا وقتا ضائعا **في سبيل الحصول** على اللذة، اللهم إلا في تلك الحالات الاستثنائية الخاصة حينما يكون من المبهج التفكير في الكيفية التي يمكن بها الحصول على اللذة (وهي حالات تحدث أحيانا). فقد كان يتهم اللذيين بأنهم يقودون الناس إلى إسـاءة الحساب من خلال عدم إدراك القدر الكبير من المتعة الـذي يمكن أن يفقدوه إزاء الجهد الذي ينفقونه في التخطيط للحصول على تلك المتعة. ومن السهل أن نرى هذه النقطة فيما بين السطور، على الأقل في صفحات كتابـه البيت الكئيب Bleak House - إلى جانب سـوء الفهـم بالطبع الذي به يتهم مل ديكنز.

والحقيقـة أن الأمـر هنا يعد مسـألة خاصـة بظاهـرة أعـم بكثـير، وهـي ظاهرة لا تتعلق على وجه الخصوص بالتنظير أو التأمل المتعلق باللذة أو السعادة. والظاهرة العامة هي على النحو التالي: إن السـلوك الفعلي للأنشطة العديدة ذاتها، وليـس مجرد الاسـتمتاع بها، إنما تتم إعاقته من خـلال **التفكير**- ليس فقط التفكير

في اللذة، أو التفكير في تلك الأنشـطة، وإنما في أي شيء كان. إن الفلاسفة يميلون إلى التـورط في افـتراض أن فعل المـرء يتم على نحو أفضل إذا ما فكـر في الكيفية التي ينبغـي بها القيام بهذا الفعل. لكن كما يعـرف معظم الناس (الآخرين) أن التفكير يضيع فعل أشياء كثيرة في الوقت ذاته.

مشكلات تواجه مذهب اللذة الكمي

وهناك مشـكلة أخرى - معروف عنها على نطاق واسـع بأنها تُعوِّق مشروع بنتام - تنشأ مما يسـمى «مقارنة المنافع المتبادلة فيما بين الأشخاص». لقد كان هناك عدم رضاء على نطاق واسـع عن تصور بنتام الكمي لمقياس السـعادة أو اللـذة أو «النفعيـة». فلقد زعم بنتام - على سـبيل المثـال - أن أفضل فعل في موقف معين إنما هو الفعل الذي يؤدي إلى جلب أكبر قدر من اللذة لكل الناس معا. والصعوبة التـي تبدت هنا تكمن بوجه خاص في فكرة **المقارنة** بين كميات اللذة التي يحصل عليها شـخصان مختلفان من الحالة ذاتها أو الشيء نفسه. إن نظريات القرن التاسع عشر على وجه الإجمال كانت على قناعة بأننا يمكننا فعل ذلـك. غير أنه في القرن العشرين انتشرت الانزعاجات على نطاق واسـع من أنه يسـتحيل أن نجد دليـلا ملحوظا يمكن الاعتماد عليه في صحـة هذه المقارنات. إن هذه المشـكلة في المقارنات فيما بين الأشـخاص كانت بمنزلة الضربة القاضية لنظرية بنتام.

إن هذه المشـكلة لا ينبغـي أن تتعامل في المقام الأول مع مسـائل القيمة. فهي في الأساس مسألة تتعلق بالمنهج العلمي، الذي يكشف عن ذاته على أوضح نحو في فلسـفة العقل وفلسفة علم النفس. فهي ينبغي أن تتعلق بالسؤال عن الكيفية التي يمكن بها للمرء أن يخبرنا عما يحدث في خبرة أو في عقل شخص ما آخـر. وحيث إن اللذة تبدو خبرة ذاتية، فكيف يمكن لشـخص ما أن يعرف إذا ما كان هناك شخص آخر يمر بهذه الخبرة من اللذة، وأن يعرف قدر اللذة الذي يحدث في خبرته؟

كيف يمكن - على سـبيل المثال – اسـتبعاد الافتراض بأن شخصين مختلفين يتصرفـان على نحو متماثل رغم أن أحدهما يحدث في خبرته قدر من اللذة أكبر

مما يحدث في خبرة الآخر؟ لكن إذا لم يستبعد ذلك الاحتمال، فكيف يمكن للمرء أن يستخدم الدليل على سلوك شخص ما كي يصل إلى نتائج مؤكدة عن قدر اللذة أو الألم الذي يحدث في خبرته؟ لكن إذا كان المرء لا يمكن أن يصل إلى مثل هذه النتائج، فإن معظم الحسابات التي كان النفعيون مهتمين بها سوف تفشل.

لقد أثارت هذه المشكلة حالة من الانزعاج بوجه خاص لدى السيكولوجيين والاقتصاديين ممن لهم توجهات عقلية تنتمي إلى النزعة السلوكية أو شبه السلوكية. فقد كانوا مهتمين بوجه خاص بتجميع الأدلة التجريبية على تقريراتهم. إن مثل هذه المشكلات لم تكن تزعج بنتام أو مل (رغم أن كليهما كانا بشكل أساسي تجريبيين فيما يتعلق بالمسائل الإبستمولوجية، غير أن هذه المشكلات قد لعبت دورا بارزا في التطورات التي حدثت في القرن العشرين.

إن النتيجة قد تمثلت في جهد من أجل تنفيذ شيء ما يشبه الصياغة المذهبية النفعية دون طعن في فساد مثل هذه المشكلات المتعلقة بالدليل. وهذا يعني الانتقال من الأقوال عن لذة الناس وسعادتهم إلى أقوال سوف تكون أكثر سهولة في الانفتاح على الإثبات التجريبي.

إن الفكرة التي تم تثبيتها هي فكرة **التفضيل preference**. وفي فترة مبكرة من القرن العشرين تم إدراج تلك الفكرة - بواسطة فرانك رامزي Frank Ramsey وجون فون نيومان John von Neumann - في لب نظرية تقنية قوية. فتفضيل شخص ما يمكن أن يتكشف بالنسبة إلى البحث التجريبي، فهذا التفضيل يمكن الاعتقاد فيه على نطاق واسع من خلال الاختيارات التي اتخذها الشخص بالفعل. فعلى سبيل المثال، فإنك قد لا تكون قادرا على أن تقرر إذا ما كانت اللذة التي أحصل عليها من خلال تناولي إفطاري من الحبوب تعد لذة كبيرة تعادل اللذة التي حصلت أنت عليها من خلال إفطارك، لكنك تستطيع أن تقرر ما هي الحبوب التي يفضلها كل منا - بالنسبة إلى غيرها من طعام الإفطار- من خلال ملاحظة نوع الحبوب التي نختارها لإفطارنا حينما تتاح لنا فرصة الاختيار. ولأسباب من هذا القبيل، فإن مذهب اللذة الكمي لدى بنتام قد أفسح المجال لهذه الطريقة في التفكير لدى العلماء الاجتماعيين والعديد من الفلاسفة.

مشكلات للمنهجية، مذهب اللذة، وغيرها

لم تشكل «مفارقة مذهب اللذة»، ولا مشكلة المقارنات فيما بين الأشخاص المتعلقة بالنفعية المؤسسة الصعوبة المحورية بالنسبة إلى الموقف الذي دافع عنه بنتام. إن العقبة الأكثر صعوبة بالنسبة إلى موقفه تكمن في موقف آخر. فهي صعوبات لها علاقة بمجمل المحاولة في صياغة منهجية للأهداف الإنسانية تحت مفهوم السعادة. ومن ناحية أخرى، فإنه يبدو أن هذه الصياغة المنهجية ينبغي طلبها. إذ تبدو ضرورية لتجنب التشظي القصدي وأشكال التضارب التي تواجهنا. وفي مقابل ذلك فإن نتاجها لا يعد أبدا ملائما بشكل مريح، بمعنى أن يكون مريحا بشكل كافٍ بحيث تبدو هذه الصياغة مقبولة بوجه عام استنادا إلى الأهداف التي نؤمن بها.

ولا يجنبنا مذهب اللذة الكمي ولا تطبيق فكرة التفضيل هذه المشكلة. ولنتأمل الحالة الأخيرة أولا.

إن فكرة التفضيل في حد ذاتها أو حتى كما تشكل نموذجها في نظرية الاختيار، هي فكرة لم تتأسس حقا بغرض تفسير السعادة على النحو التقليدي الذي سلكه الفلاسفة. إن نظرية الاختيار تخبرنا بأن شيئا ما يكون مهما في بنية جملة من التفضيلات. إنها تخبرنا بمثل هذه الأشياء من قبيل: أن نظام التفضيل من بين الاختيارات الذي يعد عقلانيا بحكم نموذجه لا يمكن أن يكون "لازما". فعلي سبيل المثال، فإن المرء لا يمكن أن يفضل (أ) على (ب) وأن يفضل (ب) على (ج)، بينما يفضل (ج) على (أ)، بغض النظر عما تكونه (أ) و (ب) و (ج). وهكذا فإن المرء لا يمكن أن يفضل عقلانيا القهوة على الشاي وأن يفضل الشاي على عصير البرتقال لكنه بعد ذلك يفضل عصير البرتقال على القهوة. لكن ليس هناك شيء في نظرية الاختيار قد حاول أن يخبر شخصا ما إذا ما كان من الأفضل أن يفضل القهوة على الشاي أو الشاي على القهوة، أو ألا يعبأ بأي منهما، ولا أن يخبر المرء بشخصه إذا ما كان يفضل القهوة وعصير البرتقال على الشاي، أو يفضل عصير البرتقال على القهوة والشاي - وهو أمر حاسم.

ومع ذلك، فإن الهدف التقليدي للنظريات المتعلقة بالسعادة كان يسعى للإجابة عن تساؤلات من هذا القبيل. ولأجل تلك المهمة، فإنها كانت تسعى كذلك إلى اتخاذ ترتيب شامل لأهدافنا وتتعامل مع واقع تنوعها الكبير (ذلك التنوع الكبير

للغاية بحيث يصعب إشباعها بسهولة مجتمعة) وأشكال التضارب بينها، لكي تضعها في الاعتبار، ولكي تبين بعد ذلك كيف يمكن تحقيق إشباع للأهداف الناتجة مجتمعة، باعتباره تحقيقا للسـعادة. غير أن الأهداف التي تأتينـا لنتأملها عادة ما تكون لها بنية بسـيطة تمامـا. وفضلا عن ذلك، فإنها عـادة لا تأتينا مرتبة عـلى النحو الذي نفضله. فهي أشياء تشبه (في هذا المثال) القهوة والشاي وعصير البرتقال، خاصة إذا لم نتمكن من الحصول عليها جميعا. إن مشكلتنا تتمثل في وضع كل هذه الأهداف غير المعقدة نسبيا (وربما بنبذ بعضها أو إخمادها) في إطار هدف واحد عظيم، وهو السعادة- إن كان يمكن تحقيق ذلك! - وأن يُستخدَم هذا الهدف لتقييم كيف يمكن لحالة شخص ما أن تكون جيدة بوجه عام (الفصل السابع).

إن نظريـة الاختيار ومـا تقوم عليه من فكرة التفضيـل لم تكن أبدا مصممة من أجل حل هذه المشـكلة. إن هذه النظرية تتخـذ ترتيب التفضيل باعتباره أمرا مسـلما به لا يتم تعريفه. فهذه النظرية لا تخبرك كيف تُجمِّع أهدافا أبسط (سواء أكانـت أم لم تكـن مرتبة من خلال التفضيل) لكي نحصل على أهداف أكثر تركيبا أو تعقيـدا. إنها لا تخبرنا كيف يمكـن أن نحصل على كتل كبيرة من البضائع من خلال بضائع بسيطة. وليس هذا بنقد لنظرية الاختيار (أو لفكرة العقلانية التي تهدف إلى توضيحها)، وإنما واقع يتعلق بالمجال التي تتعامل معه.

ومع ذلك، فإن فكرة التفضيل تم توظيفها من جانب بعض الفلاسـفة في القرن العشرين من أجل محاولة تفسـير حقيقة السعادة. والفكرة العامة هي أن الرفاهة تكمن في إشباع تفضيلاتنا. وإحدى الصور المألوفة أنه إذا كان لديك ترتيب تفضيلي لحالات تتراوح من أكثرها إلى أقلها تفضيلا بالنسـبة إليك؛ فإنه يترتب على ذلك أنه كلما كانت الحالة الفعلية تحتل درجة أعلى على مقياس التفضيل فإنك عندئذ تكون أكثر سعادة.

وإلى هـذا الحد فإن الأمر يبدو على ما يرام، لكن هذا لا يخبرك كيف يمكنك أن تؤسس الترتيب؛ وأيضا فإنه بوجه خاص لا يخبرك - بناء على التفضيلات غير المعقدة نسـبيا المطروحة أمامك، بينما أنت تتأمل ما تهدف إليـه وما الأهداف التي تعول عليهـا - كيف يمكن أن تُجمِّع أهدافك الأكثر بسـاطة معا، بشـكل ما أو بآخر، كي يلائم بعضها بعضا.

ومن الواضح أن الفكرة القائلة بأن السعادة هي إشباع التفضيل، إنما هي صورة جديدة - مدعمة بالكتابة الحديثة حول فكرة التفضيل - من فكرة جورجياس القائلة بأن «الخير الأعظم» هو «إشباع رغباتك». فتماما مثلما أن المشكلة هناك يمكن تلخيصها في السؤال التالي «أي الرغبات (تحقق ذلك)؟»، فإن المشكلة التي نحن بصددها هنا يمكن تلخيصها في السؤال التالي «أي التفضيلات (تحقق ذلك)؟» (الفصل الثاني). وتماما مثلما تكون «احتياجاتك»، فإن «تفضيلاتك» كما يمكنك تعريفها في الحياة المألوفة لا تتلاءم معا. فجعلها تتلاءم مع بعضهما بعضا، أو على الأقل القول بطريقة منهجية (ليس بالضرورة في تفصيل عياني) كيف نفعل ذلك، إنما هو مجمل القضية التي تقوم عليها السعادة. فالقول بأن الخير هو إشباع التفضيل لا يجيب عن هذا السؤال المحدد.

إن القرن العشرين قد تلقى أطروحات عديدة من الفلاسفة لمحاولة تأييد الفكرة القائلة بأن السعادة هي تفضيل الإشباع. وأحد المقترحات في هذا الصدد هو أن السعادة هي الإشباع، لا بالنسبة إلى التفضيلات التي تكون لديك بالفعل، وإنما بالنسبة إلى مجمل التفضيلات التي ترد على خاطرك. والواقع أن هذا الاقتراح يكون عُرضة لاعتراضات جادة (وإن كان تناولها بالتفصيل يخرج عن نطاق اهتمامنا هنا). ومع ذلك، فإنه يمكن أن نأمل ألا تصبح التفضيلات التي ترد برمتها على خاطرك في حالة صراع، وسوف تنطوي على مجرد التفضيلات التي يمكن التعامل معها على امتداد الحياة التي تتاح لك. لكن المشكلة قد تمثلت في تحديد تلك التفضيلات (أو كيف يمكن لها أن ترتبط معا في تفضيلات أكثر تعقيدا). وهذا الاقتراح - بمنأى عن الصعوبات الأخرى- لا يحاول أن يجيب عن ذلك السؤال. لأنه لا يخبرنا ما الطريق لترتيب تفضيلاتنا البسيطة الذي يمكن أن يمدنا بمعلومات تامة.

وخلف الاعتراضات المتنوعة على مذهب اللذة الكمي وحساب السعادة من حيث التفضيل، يكمن هناك مصدر عام لهذا الاعتراض. ولقد نشأ هذا الموقف المعارض بشكل أساسي إزاء ذلك النوع من الصياغة المنهجية (التي تتخذ صورة الاختزال الرياضي) التي تتمثل في مذهب اللذة الكمي وحساب السعادة. وما يستهدفه هذا الموقف المعارض متوزعا هنا وهناك، لكنه يشتمل على حسابات

للسعادة باعتبارها إشباعاً للتفضيل (الذي ينبغي - وأنا أؤكد على هذا الأمر مرة أخرى - أن يكون متميزا بوضوح عن استخدام فكرة التفضيل في نظرية الاختيار ذاتها)، كما يشتمل على مذهب اللذة الكمي، وفي الحقيقة على الحسابات اللذية للسعادة بوجه عام.

إن أفضل توضيح لهذا الموقف المعارض في صورته العامة يمكن التماسه في الاعتراضات على مذهب اللذة الكمي. وهكذا فإنني أركز أساسا على هذا.

إن الشكوك المتعلقة بمذهب اللذة الكمي عند بنتام قد أثيرت مبكرا في صفوف النفعيين. وكما لاحظنا من قبل، فإن بنتام قد اعتقد أن العوامل الوحيدة التي تؤثر على كم اللذة هي الشدة والمدة. كما أنه اعتقد - وهو اعتقاد سيئ السمعة - أنه إذا كانت كميات اللذة المستمدة من لعبة المقامرة بالكرة الدوارة مساوية لكم اللذة المستمدة من الشعر؛ فإن إحداهما إذن يكون خيِّرا مثل الآخر، وبالمثل فإن الفعل النبيل - بالمنطق نفسه - يكون خيِّرا مثل الفعل السادي (رغم أنه من المؤكد أن اللذات المرتبطة بنتائجه التالية قد تؤدي إلى اختلاف بعيد بينهما). وهذا يعني أن قيمة حدث ما أو تجربة ما - على سبيل المثال - تتمثل بشكل خالص كفاعلية لشدة ومدة اللذة المرتبطة بها (وليس من السهل تعريف هذا «الارتباط»).

وعلى الرغم من أن مل كان تابعا لبنتام، فإنه تراجع عن تلك النظرة. فاللذات من وجهة نظر مل يمكن أن تختلف ليس فقط من حيث الكم، وإنما من حيث «الكيف» أيضا. وقد أكد - على سبيل المثال- على أنه حتى إذا كانت شدة ومدة اللذات الغيرية [وهي الاستمتاع بتحقيق الخير للآخرين] altruistic واللذات السادية [وهي الاستمتاع بتعذيب الآخرين] sadistic متساوية، فإن الأولى تختلف عن الثانية في الكيف، ومن ثم في القيمة. «فمن العبث» كما يقول مل:

> *أنه بينما - في تقييمنا لكل الأشياء الأخرى- نضع الكم مثل الكيف في الاعتبار، فإنه يفترض في تقييم اللذات أن يقوم على الكم وحده.*
> ***(Utilitarianism, ch. 2)***

إن هذا يعد بالتأكيد موقفا مختلفا عن مذهب بنتام.

ومــع ذلك، فلم يكن من الواضــح أبدا ما الذي يقوم عليــه بالضبط الاختلاف في الكيــف من وجهة نظر مل. غير أنه بالتأكيد قــد اعتقد أن الاختلافات في كيفية اللــذات تــؤدي إلى اختلاف في قيمتها. ومن الواضح أنــه أراد أن يتجنب القول بأنه إذا كان الفعل الســادي يمنح الشخص الســادي قدرا أكبر من اللذة؛ فإنه لذلك يعد ذا قيمــة. ومع ذلك، فإنه الأمر كان يقتــضي القول بهذا، إذا كان ملتزما بمعيار لذي خالــص من قبيل ذلك المعيار الذي أوصى به بنتام. والواقع إذن أن مل قد اختار أن ينأى عن هذا المعيار (كما أقر بذلك كثير من النقاد)، وسمح في تقييماته أن تسترشد بالاعتبارات التي لا تعد مباطنة في اللذة ذاتها.

إن المعضلة التي يواجهها مل هنا- فيما أرى- هي مســألة عَرَضية بالنســبة إلى المشكلة الثانية الخاصة بمذهب اللذة التي ذكرتها. إن التقييمات التي يكون معظم الناس على اســتعداد لقبولها لا تتماشى مع منطق كميات اللذة - بأي معنى مألوف كان - وهي الكميات التي ننسبها إلى الأشياء التي نقوم بتقييمها. ولسوء الحظ، فإنه يبدو من المعقول القول بأن الساديين يشعرون بلذة شديدة من ممارستهم للأفعال السادية، بالمعنى الذي نفهم به جميعا كلمة "اللذة". حتى مع ذلك، فإننا نشبه مل في كوننا ببســاطة غير مستعدين للقول بأن تلك اللذة التي تحدث في خبرة السادي هي شيء خيِّر، بغضّ النظر عن أي اعتبار لكمية هذه اللذة.

إن اعــتراض مل هو اعتراض على القول بأن درجة القيمة الخاصة بشيء ما - أي إســهام هذا الشيء في مجمل سعادة المرء - يمكن أن تكون وظيفة فقط لقدر اللذة الذي يقدمه ذلك الشيء.

غير أنه كان هناك بالإضافة إلى ذلك مصدر آخر للشك في مذهب اللذة الكمي. فهذا الشــك موجه نحو الفكرة القائلة بأننا إذا وضعنا تساؤلات عن القيمة جانبا في اللحظة الراهنة، فإنه من الممكن أن نتصور مقياســا كاملا يمكن أن نبين على أساسه **كيف يكون شيء ما سارا.**

وعــلى الرغم مــن أن كثيرا من الخــبرات التي تعد صراحة لذات واســتياءات تتــماشى مع مقياس الأكــثر والأقل، فإن كثيرا من هذه الخــبرات لا يمكن أن تُقاس على أســاس هذا الحســبان. وعلى أي حال، فإن هناك أمثلة مــن اللذة التي يبدو مــن التكلف الزائد مقارنتها بعضها ببعض على أســاس أي نوع من المقياس. وهذا

يحـدث لنا مرارا حينما تنتمي اللذات بمعنـى ما إلى مجالات مختلفة لا نفكر فيها عادة. وبالإضافة إلى ذلك، فغالبا ما نجد أن اللذات يتم قياسـها معا على مقاييس مختلفة عديدة لا يمكن أن تتوافق بعضها مع بعض، اللهم إلا في أكثر الوسـائل غير المقبولة التي تُفرض عنوة.

فمـن الصعب - على سـبيل المثال - أن تقـول أيهما أكثر لذة: أن تسـتمع إلى كونشـيرتو جميل أو تستمتع بحمام دافئ، أو تستمع إلى نكتة جيدة وتتذكرها بعد ذلـك مـرات عديدة، أو بتحول الطقـس من رطب لا يحتمـل إلى منعش ومعتدل الدفء - على الرغم من أن هذه الكلمات لا تنتمي إلى مجالات منفصلة بشكل واسع للغاية. ومثلما من الصعب مقارنة الملذات، من الصعب كذلك مقارنة الاسـتياءات. فيحق لنا أن نسـأل أيهما أسوأ: كونشيرتو لعين يقطع المرء مسافة طويلة كي يستمع إليه، أم وجبة رديئة في مطعم فخم؟ ومن السهل بالنسبة إلى أي امرئ أن يؤسس أيا من الألغاز من هذا النوع، خاصة عند المقارنة الواسعة للأشياء المختلفة.

إن مثل هذه الصعوبات شـائعة كثيرا بحيث تؤسس للقول - على الأقل في نظر معظـم الناس - بأن كل اللذات يمكن قياسـها على مقياس كمـي للذات. إن فكرة المقارنات الكمية للذة تنطبق بشـكل جيد على مجال واسع من الحالات، لكن هذا يكون فقط لا نبتغي الكثير من الدقة.

وبطبيعـة الحال إذا كان هناك عدد كبير مـن اللذات التي لا يمكن أن نرتبها عـلى مثل هذا المقيـاس؛ فإننا عندئذ لا يمكننا أن نسـتخدم هذا المقياس لقياس حجم الأشـياء التي تسهم في السـعادة من خلال تحديد كم اللذة التي تمدنا بها تلك الأشياء.

ومع ذلك، فإن تحفظات مل على مذهب اللذة الكمي ليسـت مجرد تحفظات على مذهب اللذة الكمـي، وإنما على مذهب اللذة بوجه عام. إن هذه التحفظات لا تلقي فحسـب بظلال الشـك على الرؤية القائلة بأن الإسهام الذي يقدمه شيء ما لسعادة شخص ما ينبغي دائما أن يكون له علاقة بكم اللذة. بل إن هذه التحفظات تلقي أيضا بظلال الشـك على الفكرة القائلة بأن شـيئا ما يكـون دائما له علاقة ما باللذة. ولا شـك أن هذه الرؤية ظلت شائعة إلى حد كبير بين الفلاسفة. وفضلا عن ذلك، فإن مل يقول أشياء تجعل الكثيرين لا يملكون سوى الاعتراف بأنه يتفق معهم

في الرأي، بما في ذلك قوله الشـهير: «من الأفضل أن تكون موجودا بشريا مستاء من أن تكون خنزيرا متلذذا؛ من الأفضل أن تكون سـقراطا مسـتاء من أن تكون أحمق متلذذا» (Utilitarianism, ch. 2).

إن مل يحاول أن يؤكد أنه على الرغم من ذلك الذي يقوله عن السعادة، فإن سقراط يعد أكثر سـعادة من الأحمق (وأن أولئك الذين ينكرون ذلك إنما يخلطون بين السـعادة والرضا عـن حالنا). ومع ذلـك، فإنه يبدو من المعقول بالنسـبة إلى الكثيرين أن تعبير مل بكلمة "أفضل" لا يعني في الحقيقة «أكثر لذة» بأي حال. بل إن مل بالأحرى يحكم على القيمة بطريقة لا علاقة لها باللذة.

لذلـك فإنه من الصعب ألا نفهم مل باعتباره يتحول عن مذهب اللذة مرتدا إلى رؤية أرسطية، وهي الرؤية التي بمقتضاها لا يعد التلذذ هو مصدر القيمة، وإنما يكمن مصدر القيمة في الطابع الأخلاقي للفعل أو حتى للذة ذاتها:

> *فحيث إن الأفعال الإنسانية تختلف من حيث الخير والشر فيها، وحيث إن بعض هذه الأفعال تكون جديرة بالاختيار، وبعضها يجب اجتنابه، والبعض الآخر يكون محايدا من حيث القيمة [أي من حيث الخـير والشر]؛ فكذلك أيضا تكون اللذات، حيث إنه تكون هناك لذة ملائمـة لكل فعل. فاللذة التي تكون ملائمة لفعل جدير بالقيمة تعد خـيرا، واللذة التي تكـون ملائمة لفعل غير جديـر بالقيمة تعد شرا.*
> *(Aristotle, NE 1175 b 24-9)*

وبالإضافة إلى ذلك:

> *ليـس هنـاك شيء يثير الدهشـة إذا كانت الأشـياء التي يجدها الإنسان الخيِّر غير سارة، تبدو سارة بالنسبة إلى بعض الناس... إن هذه الأشـياء ليست سارة، وإنما هي سـارة فقط بالنسبة إلى هؤلاء الناس وبالنسـبة إلى الناس الذين يكونون في مثل هذه الحالة. أما بالنسـبة إلى تلك الأشياء التي تعد شائنة فمن الواضح أنه لا ينبغي القول بأنها تكون سارة، اللهم إلا بالنسبة إلى الذوق الفاسد. (1176 a19-23)*

ومـا إن يتم التسـليم بالدور المهم في تحديد قيمة هـدف ما أو جانب آخر ما من الحياة وفي الحكم على مسـاهمته في السعادة في مجموعها، بالنسبة إلى شيء ما غير كم اللذة؛ فإن المخطط المنهجي السـابق عن اللذة يصبح معرضا لخطر فقدانه طابعه المنهجي. وإلى جانب هذا الخطر الذي يهدد هذا المخطط؛ فإنه بالمثل يكون هنـاك خطر آخر يتمثل في توقـف هذا المخطط عن القدرَة عـلى إمدادنا بمقياس واضـح للوجود الخيِّر. ولقد حدث هذا بالتأكيد بالنسـبة إلى المذهب النفعي لدى مل، وهو الأمر الذي تم الاعتراف به على نطاق واسع.

وعنـد بداية القـرن العشرين، فإن النزعة التفاؤلية فيما يتعلق بـ «الحسـاب» النفعـي قد تضاءلت إلى حد كبير. ورغم أن سـيدجويك كان فيلسـوفا نفعيا، فإنه كان صريحا فيما يتعلق بالمشكلات التي تواجه هذه الرؤية. وقد كان صريحا بوجه خاص فيـما يتعلق ببيان مدى الصعوبة في قياس كميات اللذة التي تحدث بالفعل في خبرة الموجودات البشرية. وبعد دراسة للموضوع، فإنه كان على استعداد إلى أن ينتهي إلى النتيجة التالية:

> *إنني على اسـتعداد لأن آمل بأن الملاذ [العلمي] من مشـكلات مذهـب اللذة يمكن أن يكون في وقـت ما أو آخر متاحا لنـا؛ لكنني لا أدرك أنه في الوقت الراهن [وكان ذلك سنة 1907] متاح له. (The Methods of Ethics, p. 178)*

ويبدو أن أسباب الأمل قد تضاءلت في الوقت الذي كان يكتب فيه سيدجويك، رغـم أن المذهـب النفعي بالتأكيد ظل مصـدرا للأمل والإلهام بالنسـبة إلى بعض الفلاسفة حتى الوقت الراهن. ومع ذلك، فإن العديد من الفلاسفة في الوقت الراهن قد أصبحوا أكثر فقدانا للأمل مما كان عليه حال سـيدجويك سنة 1907. إن مسألة قياس كميات اللذة، وقياس القيمة من خلال اللذة، إنما هي مسألة يُنظَر إليها الآن باعتبارها مسـألة إشكالية. فلا يبدو من السـهل على الإطلاق أن نمارس القياس من خلال طريقة سـابقة على المنهجية أو لا منهجيـة ننظر عبرها إلى أهدافنا وعلاقاتها بعضها ببعض، وهو الأمر الذي ليس من السهل الاستحواذ عليه من خلال مخططات أو حساب للتفاضل والتكامل.

وربما يشـــكو الفيلسوف المنهجي متســـائلا: «ماذا تريد منا؟». «إنك تشكو من صعوبـــات تنســـيق تلك الوفـــرة اليومية من الأهـــداف الخاصة بشـــخص ما، وهي الأهداف التي غالبا ما تتضارب؛ لذلك فأنتِ تســـأل عن مذهب يستطيع أن ينسق بينها، لكننا عندما نقدم لك نحن الفلاســـفة الذين نفكر بطريقة مذهبية حسابا في التفاضـــل والتكامل - أو على الأقل مخططا يمكن أن يطوره المرء - فإنك تشـــكو من أن هذا الحســـاب لا يلائم أهدافك السابقة على نحو ما قدمت نفسها لك في المقام الأول!» وهو يمكن أن يسترســـل في شـــكواه إلى ما هو أبعد من ذلك، فيتساءل: «ما الـــذي تريـــده؟ هل تريد طريقة منهجية في التأمل؟ أم تريـــد إخلاصا للطريقة التي تقدم بها الأهداف والاعتبارات نفسها لك في مجال الحياة اليومية؟».

وكثير من الناس ســـوف يجيبون: «كلاهما معا». ويمكننا الآن أن ننظر في تقليد فلسفي يحاول أن يوصل لنا ذلك المعنى.

4

السعادة.. بوصفها بنيةً وانسجاماً

«ربما يقال إنه حتى في حالة أفضل الشخصيات الفلسفية موهبة وتمرسا، فإن الرغبات - من وجهة نظر أفلاطون - تبقى بالفعل متمردة على العقل...»

المؤلف

موجز: تطور البنية الدينامية

في موازاة التاريخ الطويل لمناهج اللذة التي تحاول توضيح فكرة السعادة، فإن هناك طريقة أخرى في تناول المشكلة كانت تُتَّبع خلال تلك الفترة ذاتها، منذ القدماء وحتى الوقت الراهن. إن خصوم هاتين الطريقتين في الرؤية قد قدموا الحجج المتعارضة فيما بينهم خلال مجمل تلك الفترة.

ذكرت عند نهاية الفصل السابق أن العدد الأكبر من الفلاسفة قد رفضوا قبول أساليب تنسيق الأهداف التي يقدمها مذهب اللذة. إن أفلاطون والتقليد الفكري الذي يتبعه يبدو كأنه يقدم بديلا له.

إن مذهب اللذة الكمي يحاول أن يجد - في كل الأهداف... إلخ - أننا لدينا وعي عادي، ملمح خاص، حالة من السرور، يُفترَض أنها تحمل قيمة كل من هذه الأهداف. إن مذهب اللذة الكمي إذن يؤكد أن هذا الملمح يمكن قياسه، وأن الكميات الناتجة يمكن مقارنتها كميا، بحيث يمكن إضافتها بعضها إلى بعض، وهكذا.

ومع ذلك، فإن الخطوة الأولى الحاسمة هي إيجاد سمة عامة لكل أهدافنا وإشباعاتنا، وهي السمة التي تضفي عليها القيمة. والنتيجة في الواقع هي أنه لا يوجد فعليا أي تضارب بين القيم المختلفة؛ لأنه يوجد فقط سمة قيمية واحدة، وهي: كمية من اللذة أو درجة من السرور. إن المصادر الوحيدة للخطأ سوف تعد فشلا في قياس السرور الذي يجلبه شيء ما على نحو دقيق، أو خطأ في الحساب. إن هذه الأخطاء يتم تجنبها، فالأفعال ببساطة ينبغي ضبطها لجعل هذا الكم أو القدر من السرور كبيرا قدر الإمكان.

وفي رؤية أفلاطون تبدو الأشياء بطريقة مختلفة تماما. فنحن وفقا لرؤيته لا يمكن أن نتهرب من الفكرة القائلة إننا كي نُبقي الأهداف بمنأى عن التضارب، فإن بنية معينة أكثر تعقيدا تكون مطلوبة بشكل أكبر من نوع المخطط الكمي الذي يكون مطروحا للنظر في محاورة بروتاغوراس. إن البنية المطلوبة ينبغي أن تقوم بما هو أكثر من عزو كميات إلى العناصر المتنوعة لحياة الشخص وأن تضيف الكميات. والفكرة المقصودة هنا (التي يمكن إدراكها حدسيا) هي أن النظام أو البنية أمر مهم هنا. ويقدم لويس C. I. Lewis مثالا توضيحيا لنوع من العملية التجميعية له صلة وثيقة بتلك الفكرة:

> *إن المرء لا يمكنه... من خلال انتقائه من بين سيمفونيات بيتهوفن الحركات الثلاث التي تعد من أفضل الحركات، ووضعها بعضها بجانب بعض؛ لا يمكنه أن يبدع سيمفونية أفضل من كل السيمفونيات التي كتبها بيتهوفن.* (496 :1946).

فهناك بالأحرى أنواع مختلفة عديدة من الرغبات والإشباعات، وهي التي رتبها أفلاطون في ثلاث فئات: تلك التي تتعلق بالعقل، وتلك التي تتعلق بـ «الروح»

(وهي شيء ما أقرب إلى إحساس المرء بكرامته)(*)، وتلك التي تتعلق بالشهوة. إن معظم هذه الرغبات تميل إلى التضارب بعضها مع بعض. غير أن ما يبقيها بمنأى عن ذلك - ما يبقيها في حالة انسجام - إنما هو كونها مرتبة على نحو معين. إن مشكلة أفلاطون هي أن يتبين ما الذي يمكن أن تكون عليه تلك البنية، وكيف يمكن لشخصية امرئ ما أن تتوافق معها.

إن أفلاطون يعتقد أن الأسلوب الملائم للترتيب يحتاج إلى وصف بنيوي، وهو الوصف الذي سيكون بالأحرى أشبه بنوع من الهندسة أكثر من كونه نوعا من الحساب. فهو يعتقد أن أفضل ترتيب لأهداف المرء يُقدم من خلال أخذنا في الاعتبار «الأجزاء» أو المكونات التي تنقسم إليها شخصية المرء (أو ما يسمى بـ «النفس» soul/psyche). وهو دائما ما يفكر في هذه «الأجزاء» باعتبارها رغبات ودوافع مختلفة متنوعة لدى المرء.

وبالتقريب يمكن القول إن أفضل بنية تتوقف على الأداء الذي يقوم به كل مكون لشخصية الفرد تخص **وظيفته الطبيعية** أو مهمته. وعلى سبيل المثال، فإن الجوع يهدف إلى أن يزودنا بالطعام من أجل صحة البدن، والروح تدافع عن الشخص ومجال نشاطه الصحيح بوجه عام. وهذا ما يوضح نوع البنية التي تكمن في عقل أفلاطون.

وبإرغام شخصية المرء على أن تتوافق مع هذه البنية، فإن عقل المرء يعمل عندئذ على فلترة وتشكيل الأهداف المختلفة والدوافع الأخرى، وكذلك الخبرات الأخرى، التي يخضع لها المرء. وأحيانا ما يستخدم أفلاطون استعارة حرق شجرة أو نبات آخر. إن العقل يختار تلك العناصر التي تتوافق مع هذا النموذج من الوظائف الطبيعية، وهو أيضا يختزل وأحيانا يزيد بعضا من تلك العناصر - التي من الملاحظ أنها «شهوات نفسية» - بحيث تناسب هذا النموذج. وبدلا من صورة قياس السمة العامة - كما هي الحال في مذهب اللذة الكمي - فإن لدينا صورة لفلترة وبناء يكون مدبرا من خلال جزء من الشخصية.

إن قدرا عظيما من الفلاسفة - من أمثال كَمبرلاند Cumberland وبتلر Butler- قد وجدوا أن هذا المخطط في تنظيم أهداف المرء يعد أكثر قبولا من الاستراتيجية

(*) وهي - على وجه الدقة - كل ما يتعلق بالجانب الوجداني من النفس، كالإحساس بالغضب أو الشجاعة أو الكرامة... إلخ [المترجم].

اللذيــة الكمية، أو أي رؤية لذية. إن هذا المخطط يبدو بالنســبة إليهم على أن لديه الشــخصية الحدسية ذاتها (حتى في وقتـنا الراهن مـع البيولوجيا الحديثة) لفكرة أن أجزاء أجســامنا لديها وظائــف: فالقلب هو الذي يدفع بالــدم، والرئتان هما اللتان تستوعبان الأكسجين وخلافه.

وعلى الرغم من أن هذه المناحي في الفكر قد لا تتوافق مع الطريقة اللامنهجية التي تقدم من خلالها أهدافنا بشــكل ســابق على الفحص؛ فإنه من السهل بالنسبة إلى عــدد كبير من الناس أن يشــعروا بــأن هذه الفكرة تقدم لنا شــيئا ما نجده في طبائعنا الشــخصية - بدلا من مخطط اصطناعي يُفرَض عليها – وهو تصور العديد من الناس لمذهب اللذة الكمي.

وعندمــا يوحي من يعتقــد في مذهب اللــذة الكمي بأنك تقيــس اللذة التي حصلت عليها من خلال تحقيق الأهداف المتنوعة، ثم تقوم بحســاب يحدد اللذات التي تعتبر أعظم من غيرها كي تقرر ما الذي ينبغي عليك فعله، فإن كثيرا من الناس لديهم شعور بأن هذا التوجه لا يتلاءم مع الطريقة التي يفكرون بها في الاعتبارات التــي ينبغي أخذها في الحســبان. وفي مقابل ذلك، فإن أفلاطــون عندما يفترض أن كل دافعيــة أو هــدف تكون له وظيفة، وأن خير المرء يقــوم على أداء الوظيفة من خلال كل العناصر؛ فإن الناس يكون لديها إحساس بأن هذا يصف شيئا ما هم على ألفة به من قبل. وفضلا عن ذلك، فإنه يبدو من المقبول القول إن الشــخصية تكون مركبة على ذلك النحو بحيث إذا ما أتيح لكل جزء دافعي «أن يقوم بوظيفته»؛ فإن النتيجة ســوف تكون متوافقة ومتســقة، من خلال قيام كل مكون بإسهامه في خير الكل. إن الأفلاطونيين يســتفيدون من هذا الاستحسان للموقف السالف بالقول إن الشخصية - في أحسن حالاتها - هي «كل عضوي» organic whole.

ومــع ذلك، فإنه على الرغم مــن هذا الإغراء الحدسي، فإن مجرد الكلام عن «بنية» أو «نظــام» أو «انســجام» لا يخبرنا حقا بما يكفي عن نــوع البنية التي تكون مطلوبة. إن فكرة البنية - ســواء كانت أم لم تكن مســتكملة بفكرة الوظيفة الطبيعية - تجلب أشــكالا من الغمــوض الجوهري. والأكثر أهميــة أنه يبدو من الســهل أن نجد بنيات مختلفة عديدة يمكن التعامل معها باعتبارها شــيئا جيدا. وبالإضافة إلى ذلك، فإنه من المستحســن غالبا نســبة أكثر من وظيفة واحدة إلى عنصر معين من عناصر الشخصية

الإنسانية (على الرغم من أن تلك العناصر يمكن تقسيمها فرديا). وفي تلك الحالة، فإننا تكون لدينا أساليب متنوعة من الصياغة البنيوية لكثرة الأهداف الإنسانية... إلخ. ويلزم أن نقول شيئا ما أبعد فيما يتعلق بأي من تلك الصياغات يعد الأفضل.

وينبغي ألا ننسى أنه ليس كل الفلاسفة قد آمنوا بأن انسجام الأهداف ينبغي البحث عنه أو الترحيب به (انظر الفصل الثاني). وأفضل مثال هنا على ذلك هو نيتشه. وربما ينبغي أن يقول المرء إنه ضد فكرة البنية المنسجمة أو فكرة البنية برمتها، وليس فقط ضد فكرة البنية المنسجمة والمتحررة من التضارب والصراع. وعلى أي حال، فإنه لا يعتقد أن أفضل حياة تتشكل من نموذج **منسجم** بأي معنى أخلاقي. وهو لا يعتقد في أن هذا النموذج يمكن تحديده بأي طريقة متعارف عليها. (حقا إنه إذا ما استخدم المرء كلمة «بنية» بالمعنى الواسع تماما، فإن أي تنظيم يمكن وصفه باعتباره بنية. ونحن نتعامل هنا مع فكرة أكثر صرامة عن البنية أو التنظيم، وهي الفكرة التي تعد واضحة بطريقة حدسية في الكثير من الحالات ذات الصلة، والتي تسمح لنا بالتمييز بين ترتيب يكون «منظما» وآخر «يفتقر إلى النظام»).

إن المحاولات عبر التاريخ للإفصاح بوضوح عن فكرة البنية لم تسفر - في معظم الحالات - عن أي زيادة جديرة بالملاحظة في إيضاح الفكرة التي تكون قادرة على الإمداد. وهذا يرجع جزئيا إلى أن هذا التقليد في تاريخ السعادة لم يهدف إلى مزيد من الدقة. فهو لم يبين - على سبيل المثال - الطموحات الرياضية الهائلة في بناء مذهب كمي في اللذة. ولكنه في مقابل ذلك لم يعان أيضا من تراجع وانهزام.

ولذلك فإن المرء يمكن أن يسترجع بسهولة - وليس من خلال التحرر من الخطأ بسرعة من - الشعور بأن هناك شيئا ما صحيحا فيما يتعلق بفكرة أفلاطون. إن عناصر شخصية فرد ما يبدو أنها تحتاج إلى «فلترة» وضبط بحيث تصبح متوافقة ومنسجمة أو مؤسسة بنيويا، حتى إذا لم يكن قادرا على أن يبين بشكل عياني ما الذي يتضمنه ذلك. وفي معظم الوقت منذ أفلاطون يبدو أن مضمون الفكرة - على الرغم من بعض المحاولات (على سبيل المثال محاولة فرويد) - لم يتحدد كثيرا فيما وراء هذه المسألة - إن كان يمكن أن يتحدد بالفعل (الفصل السابع).

وحيث إن الأفكار التي تقع في إطار هذا التقليد تكون موجهة من خلال فكرة مذهبية هشة، فإنها قد شكلت مجموعة كتابات فلسفية، والتوصيفات التالية لها

سوف تقوم بالدور ذاته. وسوف أطرح بعض المقترحات الأساسية، وأبين ما الذي أراه باعتباره أكثر الاتجاهات الواعدة للأفكار عبر هذه المسارات.

وإذا كان يمكــن أن تكون هناك بنية من الأهــداف، فإنها ينبغي أن تكون بنية دينامية، وليســت مجرد بنية ســكونية. وإن فكرة أفلاطون عــن البنية تعد طريقة سكونية مهمة، والشيء نفسه يبدو أنه يصدق على الأفكار الأخرى التي تطورت عبر المسارات ذاتها التي اتخذها.

إن الأفــكار القديمة المتعلقة ببنية أهداف شــخص مــا لم تخفق في ملاحظة أن الحياة تنطوي على تغير، بل على تطور. ومن الصحيح أن أفلاطون كان يهدف أحيانا إلى التفكير في «الصورة» باعتبارها شــكلا ســكونيا - مثل شكل المثلث أو الدائرة أو المحيــط الكروي - على الرغم مــن أنه قد اعتقد في بنية حركيــة أيضا (ونذكر هنا الحركات النجومية والكوكبية).

بيد أن أرســطو قد أكد على تصوره لـ «الصورة» (في مقابل «المادة») لشيء حي باعتبارها تنطــوي في باطنها على ذلك الشيء منذ الطفولة ومرورا بالمراهقة، وحتى الذبول والموت. إنه يمنح نموذج الشــخص البالغ أفضليــة باعتباره الممثل الحقيقي لصورة الكائن العضوي الحي. وعلى الرغم من ذلك، فإن الصورة تنطوي على حركات وأنشــطة، من قبيل التنقل والتغذي، وما شــابه ذلك. وفضلا عــن ذلك، فإن تصور أرسطو للفلسفة العملية هو تصور خاص بالتفكير المتروي فيما ينبغي أن يكون عليه الفعل، وليس مجرد الوصول والانشغال بحالة سكونية معينة من الوجود.

وعــلى الرغم مــن ذلك، فإنه بمعنى معــين يمكن القول إن مثــل هذه الرؤى - الــرؤى اليونانية والعديد من الرؤى التي تعد على صلــة وثيقة بها - الخاصة ببنية أهداف شخص ما هي رؤى سكونية في المقام الأول. وعلى وجه التقريب فإن المسألة عــلى النحو التالي. إن شــكل حياة المرء وأنشــطته يتم التفكير فيهــا دفعة واحدة، ومقدمــا. إنه ينطوي على أشــياء من قبيل اختيار فــردي لوظيفة ما (رجل دولة أو فيلسوف... إلخ) أو لغاية وحيدة في الحياة (المال أو الشهرة أو الفضيلة). إن الاختيار من هذا النوع لا يحســم - بطبيعــة الحال - كل التفاصيل الخاصــة بالأفعال التي ســتكون مطلوبة لتنفيذها. ومع ذلك، فإن اليونانيين ومعظم الفلاســفة الآخرين في توصيفاتهم لبنية الحياة الســعيدة، لم يوجهــوا أي انتباه إلى الفكرة القائلة بأن بنية

الحياة السـعيدة قد تحتاج إلى بدائل مفتوحة معينة، كي تُحسـم فيما بعد، ربما من خلال طرائق روتينية مجردة لإنجاز الأجزاء غير المحسومة كلما سار المرء في طريقه.

إن الطريقـة التي يصـدق فيها هذا بوجه خاص على الفلسـفة اليونانية يمكن تفسيره من خلال الرجوع إلى أن أفلاطون وأرسطو كانا بشكل أساسي - إذا استخدمنا مصطلحا حديثا - «أسـاتذة معلمين». وكل منهما له مدرسته، وكانت مهمتهما هي إقناع رجالات أثينا أن يرسـلوا أبناءهم لمدرستيهما كي يتدربوا على ما يؤهلهم لمهنة ما. وبشـكل متوافق مع هذا الموقف، فإن أفلاطون وأرسطو كانا ميالين إلى الاعتقاد بـأن المرء ينبغي أن يكون قادرا على أن يضع خطة لحياة الشـخص، ولنوع التعليم الذي سوف يمكنه من تنفيذ تلك الخطة. فإذا كان التعليم ناجحا، فإن مجمل الحياة عندئذ ستتبدى باعتبارها تنفيذا لتلك الخطة.

وفي مقابل هذه الوجهة من النظر، فإن حياة المرء يمكن أن تبدو في بعض منها أنها لا تسير وفقا لخطة مرسومة، أو غالبا وفقا لخطة تكون في جوهرها مفتوحة أو قابلة للتعديـل. وهذه الفكرة تظهر في الصدارة فقط في بدايات القرن التاسـع عشر. وهي فكـرة تقبل القـول بأن أهداف المرء وقيمه ومتعه تتغـير وتتطور، وأن التخطيط لها ينبغي أن يكون غير محدد بطرائق معينة، ويمكن أن يتبدل كلما سار المرء في طريقه.

البنيات الأفلاطونية للانسجام والطبيعة

إن إحدى الأفكار المدونة منذ القدم فيما يتعلق بأنشطة وأهداف الرجل الأثيني يمكن أن تكون قد تشكلت بنيتها من خلال تعاليم صولون Solon التي يقول فيها:

> *في سـن سبع سـنوات يتخلص الطفل من أسنانه التي اخترقت لثته حينما كان رضيعا. وعندما وهبه الله سـبع سنوات أخرى من العمـر، بدت عليه عندئذ أمارات مطلع الشـباب. وفي السـنوات السـبع الثالثة تنمو أوصاله، وتتغير بشرته، وينمو شـعر ذقنه. وفي السنوات السـبع الرابعة يصبح في غاية القوة البدنية، وهي القوة التي ينظر إليها الرجـال باعتبارها أمارة على التفوق والامتياز. وفي السنوات السبع الخامسة يبدأ الرجل في التفكير في الزواج، وفي ترك*

الأطفال كنسـل له من بعده. وفي السنوات السبع السادسة يكون عقله قد تدرب على كل الأشياء، ولا تراه يكافح في أن يفعل أشياء لا يمكن فعلها. وفي السنوات السبع السابعة، فإن عقله ولغته يبلغان أفضل حالاتهما، وهو ما يحدث أيضا في السـنوات السـبع الثامنة. وهو يظل قادرا في السـنوات السبع التاسـعة، ولكن لغته وذكاءه يكونان أقل مقدرة وامتيازا. وإذا ما بلغ الإنسان في النهاية السنوات السـبع العاشرة من عمـره، فلن يكون من غـير المتوقع عندئذ أن يتهيأ ليلاقي موته المحتوم. (شذرة رقم 27).

إن هـذه الفقـرة توحي بأننا نخطط لحياتنا بمعنى مـا، ولكننا نخطط لها وفقا لحقائق ثابتة تتعلق بالكيفية التي تسـير عليهـا. وهي غالبا ما تخبرنا بما ينبغي أن نتوقعه، إذا ما كنا محظوظين، وسواء كنا نفضل ذلك الأمر أم لا. إن المسار الطبيعي للحيـاة يُعنى بالكثير مما نخططه لأنفسـنا. وفي عمر معين يكون الرجل مسـتعدا لأشياء معينة، وفي أعمار أخرى يكون مستعدا لأشياء أخرى.

إن بعضا من هذا الأسـلوب في التفكير يسـتبين لنا في بدايـة محاورة أفلاطون **الجمهورية**، كما يتجلى في شخص الرجل العجوز سيفالوس Cephalus. فهو قد هيأ نفسـه لتقدم العمر كي يأخذ مجراه، ولكنه لم يفكر في أن أفعال المرء ليسـت ذات تأثير في حاله:

عندما تتوقف الشهوات لا تعود تلح علينا... فإننا ننجو من كثير من الأسـياد المعاتية. ففي هذه الأمور... لا يكون السـبب الحقيقي هو كبر السن، وإنما الطريقة التي يحيا بها الناس. فإذا كانوا معتدلين وقانعين، فإن كبر السـن يكون مرهقا باعتـدال؛ ولكن إن لم يكونوا كذلك، فإن كبر السن وكذلك الشباب يكون شاقا. (329 c-d).

إن أفلاطون - وهو ما تبين لنا (في الفصل الثاني) - يرى أن الحياة كيما تسير على مـا يرام، فإنه من الضروري أن تكون هناك مداخلات أكثر للعقل. وإلا فإن الرغبات المختلفة سوف تعارض بعضها بعضا، وسوف تتحكم الرغبات الأكثر سوءا. وإذا كان

عقل المرء قادرا على أن يسـوس حال المرء، فإنه سـوف ينظم أنشـطته. وإلا، فإنه سيكون عليه أن «يُحكَم من خارجه» بالقوة والعقوبات.

وينبغـي علينا أن نميز بين نوعين من الرؤية الأفلاطونية لانسـجام الشـخصية: رؤية صورية [شكلية] وأخرى مادية.

إن الجانـب **الصوري** لا يخبرنا أكثر من أن العقل يجب أن يحكم. وهذا يبين لنا القليل نسـبيا عما هو عياني. إن هذا الجانب الصوري من الرؤية يسلم بالفعل بأن الأهـداف تحتاج إلى تنظيم؛ لأن هذه الأهداف من دون ذلك سـوف تتبدى في كل مسـار آخر. وإذن فإن هذه الرؤية تقول لنا ببسـاطة إن الشخصية ينبغي تنظيمها من خلال ذلك الجانب منها الذي يمتلك القدرة على تنظيمها.

أما الجانب **المادي** في رؤية أفلاطون فإنه يخبرنا - بشكل أكثر عيانية - أن العقل هو الجانب الذي ينشغل بالفلسفة العقلانية، ويسعى من خلالها إلى أن يهتدي إلى الكيفية التـي يمكن بها تنظيم أهـداف المرء. وهذا الجانب يخبرنا أيضا بأن الشـهوات البدنية تكـون فوضوية وينبغـي التحكم فيها. وهـو يخبرنا أيضا بأن نوعا مـن احترام الذات الشـجاع (يكمن فيما يسميه أفلاطون «الروح») يقوم بدور مهم في مساعدة المرء على التحكم في الشهوات؛ لأنه يجعل المرء خجلانا من فقدان السيطرة على الذات.

وعند نهاية عرض أفلاطون، يرتبط معا كلا الجانبين الصوري والمادي في تفسيره. فهـما معا يمثـلان بورتريها مفصَّلا بديعا للشـخص الذي من المفـترض أن يكون في أفضل حال إنسانية ممكنة. إن هذا الشخص يكون منظما بطريقة عقلانية ومصقولا بشـكل تام، ولكنه أيضا يكون مدربا بشـكل جيد على النشاط الرياضي والعسكري، ومتمرسـا في الموسـيقى والرقص، ومهيأ من خلال فهمه الفلسـفي لأن يتولى أمور المجتمع. وهـذا البورتريه يمنحنا أكـثر من الفكرة الجرداء للتنسـيق بين الأهداف ليبقيها بمنأى عن التصادم. إنه يبين لنا أسلوبا خاصا في محاولة التنسيق بينها.

فما الذي يخبرنا به أفلاطون فيما يتعلق بالكيفية التي يمكن بها للعقل أن ينظم شـخصية المرء؟ إن توصيفه للبنية الضرورية يعد إلى حد ما مجازيا. وكما رأينا، فإنه يقول إن الإنسان الخيِّر:

لا يسـمح لأي جزء من نفسـه بأن يقوم بعمـل أي جزء آخر، أو بأن تتدخل عناصر الشـخص بعضها في عمل بعض. إنه ينظم ما

> *يخص بالفعل خيره الخاص، ويسيطر على نفسه. إنه ينظم نفسه، ويؤلف في انسجام... بين أجزاء نفسه من قبيل... توليف نغمات محددة في مركب هارموني موسيقي. إنه يربط هذه الأجزاء معا، وما بينها من أي أجزاء أخرى، وبدلا من أن يكون مؤلفا من كثرة، فإنه يصبح كلا واحدا، معتدلا، ومنسجما. (443d).*

إن هذا وصف يخاطب العواطف، ولكنه ليس وصفا دقيقا ولا مرشدا لنا بوضوح في ذاته وبذاته. وهو حتى ليس وصفا كافيا تاما لكي يبين لنا أن ما يعتقد أفلاطون أنه ينبغي أن يتحقق يمكن بالفعل أن يتحقق.

إن إحدى الأفكار التي لها كثير من الثقل في موقف أفلاطون هي بالتأكيد على النحو التالي: إن كل عنصر من عناصر الشخصية له دور طبيعي أو مهمة لأداء دوره في إطار تنظيم الكل. وهناك فكرة أخرى وهي أن هذه المهام الطبيعية لا تتصادم بذاتها بعضها مع بعض، بحيث إنها عندما تؤدي مهمتها يكون الشخص في حالة انسجام. إن هذا يجسد ما يمكن تسميته بالرؤية التفاؤلية لـ «الطبيعة». إنه يعبر عن اعتقاد أفلاطون - المطروح في محاورة **تيمايوس Timaeus** - بشأن تنظيم حضور العقل في الكون ككل.

وهناك مكون آخر في رؤية أفلاطون وهو الفكرة القائلة بأن العقل لا ينبغي فقط أن ينظم الشخصية وكذلك دولة المدينة الفاضلة، إذا ما كان المرء يعيش فيها؛ بل ينبغي أيضا أن يستغرق في التفكير الفلسفي كي يمكن تحقيق ذلك. وهكذا فإن هناك صراعا متبقيا بين هدفين للفيلسوف الحاكم لدولة المدينة؛ لأن المرء لا يمكن أن ينشغل بالفلسفة والسياسة في الوقت ذاته. وبذلك فإن العقل تكون له مهمتان طبيعيتان متمايزتان. لدينا هنا يعد تاريخيا مسألة تتعلق بتكامل **نشاط الحياة ونشاط التأمل**.

إن الفلاسفة الذين تأثروا بأفلاطون - بقوة تجعلهم يعتقدون أن أفضل حالة للموجود البشري تتمثل في نوع من الانسجام أو التكامل في شخصيته - قد رأوا غالبا صعوبة في تطبيق أفلاطون للفكرة القائلة إن كل عنصر في الشخصية تكون له مهمة طبيعية.

ويبدو أفلاطون على اقتناع بالرأي القائل إن المرء كي يكون قادرا على أن يرى هذا التكامل للذات؛ فإنه يجب أن يكون لديه تمرس فلسفي كامل، بما ينطوي عليه

ذلك من فهم فلسفي تام لمفهوم الخير (Republic, VII). ولقد تساءل الكثيرون: «لماذا الأمر على هذا النحو؟» لماذا ينبغي ألا يكون هناك - بخلاف ذلك - مستوى من الفهم العملي كافٍ تماما لقيادة حكيمة للذات؟

لقد أثار أرسطو السؤال ذاته؟ وكانت إجابته أن الشخص الذي يتمتع بذكاء عملي ينبغي عليه ألا يكون فيلسوفا، وينبغي عليه ألا ينشغل بالتأمل الفلسفي (Nicomachean Ethics,X.6-8). ولقد اعتقد معظم الناس بالمثل أن الفهم الفلسفي التام هو ذاته يعد إلى حد ما مسألة متخصصة، لا ينشغل بها سوى مجموعة معينة من الناس، والتي يمكن لمعظم الناس أن يحصلوا عليها، وأن يبلغوا مع ذلك السعادة التي يقدرون عليها من دون حاجة إلى توجيه الفلاسفة.

ما الذي يراه أفلاطون مرغوبا فيه للغاية فيما يتعلق بالحالة المنسجمة التي يوصى بها؟ كما قلت (في الفصل الثاني) إنه لديه ثلاثة أسباب للاعتقاد في أن غياب الانسجام يعد أمرا سيئا. إن نقص الانسجام يؤدي إلى الإحباط من تحقيق بعض الأهداف؛ فهو يبين لنا أن بعض أجزاء الشخصية لا تقوم بوظائفها الطبيعية، وهي تكشف عن نوع من اللاعقلانية: وبوجه خاص، عن فشل العقل في أن تكون لديه فكرة واضحة عن اتساق الشخصية.

وبالتناظر مع كل هذه السمات السيئة من عدم الانسجام، فإننا نجد في رؤية أفلاطون شيئا ما مرغوبا فيما يتعلق بفكرة الانسجام. فهناك إشباع سلس، وتحقق كل جزء من الشخص من خلال قيامه بوظيفته؛ كما أنه يبدو أيضا بوصفه متعة بالانسجام في ذاته من خلال العقل.

إن هذه الفكرة الأخيرة قد أكدها كثير من الفلاسفة الذين يتبعون التقليد الأفلاطوني، وكانت مرتبطة عادة باللاهوت المسيحي. ولقد كانت فكرة مهمة في تقليد الأفلاطونية الجديدة، وبوجه خاص في عصر النهضة.

إن هذه الفكرة تبزغ فجأة - على سبيل المثال - في كتاب بيكو ديلا ميراندولا Pico della Mirandola(*) بعنوان **خطاب في كرامة الإنسان Oration on the Dignity of Man**، إذ يقول:

(*) فيلسوف إيطالي (1463 - 1494) ينتمي إلى الأفلاطونية الجديدة، وقد اشتهر بنشره في العام 1486 لقضاياه الفلسفية المتنوعة التي بلغت تسعمائة قضية تدور حول مسائل أكاديمية [المترجم].

إذا كانت الفلسفة الخُلُقية سوف تعمل على تقييد طاقة عواطفنا من خلال ضوابط دقيقة بحيث تحقق هذه العواطف توافقا منسجما؛ وإذا كان عقلنا سوف يتقدم بشكل منظم من خلال الجدل؛ فإننا - في حالة من الابتلاء بمس من ربات الفنون Muses(*) - سوف نسمع حالة التناغم السماوي بالآذان الباطنية للروح. وعندئذ فإن قائد ربات الموسيقى - وهو الإله باخوس Bacchus - حينما يكشف لنا في لحظات تأملنا الفلسفي، من خلال أسراره، أي من خلال الإشارات المرئية للطبيعة، يكشف لنا الأشياء اللامرئية للإله؛ فإنه سوف يجعلنا سكارى من ثراء بيت الإله؛ وهناك إذا ما أردنا - مثل موسى - أن نبرهن تماما على إيماننا، فإن معظم اللاهوت المقدس سوف يتلو ذلك ليلهمنا بحالة من الوجد الصوفي المضاعف. (pp. 26 - 7).

وربما كان بيكو يفكر في الوجد الصوفي باعتباره شيئا ما يعلو على الرضا الذي يحدث في الخبرة من خلال الجانب العاقل في النفس البشرية حينما يتم إشباع الرغبات من دون عائق، وهي خبرة تنشأ من الانسجام ذاته في المقام الأول وليس من أي عنصر فردي من الإشباع الذي يحدث داخل هذه الخبرة. (وعلى أي حال، فإننا على الجانب الآخر من المسألة نجد أن نيتشه يبدو أنه يعتقد أن حالة من البهجة المشابهة يمكن أن تنشأ من خلال صراع سيكولوجي).

وعلى الرغم من أن أفلاطون على اقتناع بأن توجه الشخصية من خلال العقل هو نوع من انسجام أهداف الشخص ومتعه؛ فإنه لا يبدو أنه يمكن أن يكون في هذه الحالة. فليس كل شخص - فيما يعتقد - يكون لديه عقل قادر على تنظيم شخصيته بكفاءة. فالناس الذين لا يستطيع عقلهم أن ينظم الرغبات الأخرى لا يكونون بهذا النحو على طريق تحقيق **انسجامهم الخاص**. إن القسم الثامن من محاورة **الجمهورية** يقرر صراحة أنه في المدينة المثالية ينبغي أن يُحكَم هؤلاء الناس من خلال العقل «من الخارج»، أي أن الحكام سوف يضبطون سلوكهم بوسائل

(*) من ربات الفنون التسع في الأسطورة اليونانية، وإن انشغلن بتعليم الشعر ورعايته في المقام الأول، وقد درج القدماء من الشعراء اليونان والرومان على أن يستهلوا قصائدهم غالبا بطلب العون والإلهام من ربات الفنون [المترجم].

العقاب. وبالمثل فإن الناس الذين تعلموا أن يقوموا بدور الحراس-في المدينة المثالية يُقَال صراحة إنهم يكونون في حاجة إلى ضبط خارجي.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن هناك غموضا إلى حد ما في بيان المدى الذي يهدف فيه أفلاطون إلى عزو الحالة المنسجمة تماما حتى إلى الحكّام الفلاسفة المتعلمين، من دون أي تعارضات على الإطلاق. إن هذه مسألة تأويلية محل جدال. فربما يقال إنه حتى في حالة أفضل الشخصيات الفلسفية موهبة وتمرسا، فإن الرغبات - من وجهة نظر أفلاطون - تبقى بالفعل متمردة على العقل، وينبغي أن يجري عليها نوع من التدريب والضبط على نحو متواصل. وفي مقابل ذلك، فإن المرء يلاحظ أن أفلاطون في الكتاب الأخير من محاورة **الجمهورية** كان ميالا إلى الإيحاء بأنه فقط عندما تتحرر النفس من البدن بالموت، فإنها قد تتبدى باعتبارها وحدة واحدة متكاملة:

> *وعندئذ سنرى طبيعتها الحقيقية، ونكون قادرين على أن نحدد إذا ما كان لها أجزاء عديدة أم أنها تمثل وحدة واحدة، وإذا ما كانت وعلى أي نحو تتشكل الوحدة بين أجزائها معا. (612a).*

وعلى أي حال، فإن أفلاطون يبدو ملتزما بهذا القول: كلما كانت حال المرء أكثر انسجاما ووحدة، كانت حاله أفضل.

ووفقا لأفلاطون فإن عقل الحاكم المثالي ينبغي ألا ينظم شخصيته فقط ويجعلها منسجمة، وإنما أن يفعل ذلك أيضا بالنسبة إلى دولة المدينة polis. وأحد الجوانب الخاصة لهذا التوازي وثيق الصلة بفكرة السعادة.

والرأي عند أفلاطون أن هذين النشاطين يشبه كل منهما الآخر من حيث احتياج كل منهما إلى تجنب إشباع الرغبات الراهنة - وأفلاطون يركز على ما يسميه الرغبات البدنية. ولقد طُرِحت هذه المشكلة في محاورة جورجياس من خلال جورجياس وكاليكليس (انظر الفصل الثاني)، وبالتالي من خلال أريستبوس Aristippus وآخرين (من أمثال هوبز في واقع الأمر). لنفترض أن المرء في الوقت الراهن لديه رغبة في الحصول على أمر ما على الفور، وليكن الأكل على سبيل المثال. ويبدو أن السؤال الذي يثار هنا هو: ما الدافعية التي قد تقدم ذاتها بحيث تقنع المرء بأن يمتنع عن إشباع تلك الرغبة وأن يكافح هنا أو الآن من أجل شيء ما آخر بدلا من ذلك؟

إن هذا السـؤال يمكن أن ينشأ بالمثل سواء أكان «هذا الشيء الآخر» هو سلوكا يؤدي إلى إشـباع رغبة ما تخص المرء في المسـتقبل - والتي ربما تكون من نفس نوع رغبة المرء الراهنة - أو يؤدي إلى إشـباع رغِبة شـخص ما آخر، أو إلى شيء ما يشبه تنظيم مجتمع المرء. إن أفلاطون يعالج كل تلك الحالات باعتبارها مشـابهة بعضها لبعـض. كـما أنه يحاول أن يجيب عن السـؤال بأن هذه الحالات جميعا تنشـأ في جوهرها على نحو مشابه.

إن اسـتراتيجية أفلاطون تتمثل في افتراض أن العقل بوجه عام يُقاوم من خلال التناقض أو التضارب أو التنافر (وهذه كلها يُنظَر إليها معا باعتبارها ظواهر مشابهة قريبة الصلة)، هي تحب وتسـعى إلى جلب المقابل لذلك: الاتساق أو الانسجام أو النظـام. إن المقصود بالنظام هنا: أنه ينبغي بالنسـبة إلى كل جزء من كيان مركب القيام بوظيفته الطبيعية (وليس القيام بالوظيفة الطبيعية الخاصة بجزء آخر).

إن وظيفة العقل هي أن يحكم، وبذلك فإن الشـخصية المنظمة بشـكل جيد - أعني الشـخصية التي يقوم فيها كل جزء بأداء وظيفته الطبيعية - هي الشـخصية التي سـوف يسـعى فيها العقل إلى تأكيد تلك الحالة التي تسـود الشـخصية التي يعد العقل ذاته جزءا منها. وفي حالة المجتمع المنظم بشـكل جيد فإن العقل سوف يسـعى بالمثل إلى تأكيد أن مثل هذا المجتمع - مثل تلك الشخصية - يكون سعيدا. والمسـألة المهمة هنا هي أن عقل الشخص له بالضبط الاهتمام ذاته بانسجام ذلك الشخص على نحو مماثل لاهتمامه بانسجام المجتمع: وهو ما يتمثل في أداء الوظيفة الطبيعية من خلال كل جزء وظيفي من الشـخصية أو المجتمع. وبلغة المصطلحات الحديثـة، فإن الدافعية المتعقلة والدافعية الأخلاقية والغيرية هي شيء واحد (انظر الفصل السادس).

إن القـارئ الحديـث ينبغي دائمـا أن يتذكر أن فكرة الخيرية تـؤدي دورا أقل جوهريـة إلى حد كبير في فلسـفة الأخلاق اليونانية، خصوصا في فلسـفة أفلاطون؛ من الدور الذي تؤديه في أسـاليب التفكير الأكثر حداثـة. وعلى وجه التحديد، فإن أفلاطون يرى أن رغبة شخص ما في تنظيم مجتمعه ليست متماثلة مع أي نوع من الخيرية. فهي بالتأكيد ليسـت من هذا النوع، إذا كنا نعني بـ «الخيرية» - كما هي الحال في أيامنا هذه - الرغبة في أن يكون الآخرون سعداء. إن رغبة الحكام الفلاسفة

في أن يحكموا المدينة بشــكل جيد هي - في المقام الأول - رغبة في أن تكون منظمة بشــكل جيد. وهذا يعني أن كل جزء من أجزائهــا - والذي يكون مناظرا لكل جزء من أجزاء شــخصية الفرد - ينبغي أن يحقق وظيفته الطبيعية. إن هذه الرغبة هي رغبة في تنظيم وظيفي جيد.

وهــذا لا يعنــي أن ننكر أن الرغبــة في حكم دولة المدينة المنســجمة تعد أمرا منفصلا تماما عن أي هدف لتحقيق خير الناس. فالمدينة توجد، فيما يقول أفلاطون، لأن النــاس لا يكونــون مكتفين بذواتهم، ولا يمكنهم أن يحيــوا - دع عنك أن يحيوا بشــكل جيد - في حالٍ من العزلة. وهكذا فإنه في حكم المدينة يســعى الحكام على ذلك النحو إلى تمكين رعاياهم من المواطنين لكي يبلغوا الحياة الخيرة.

وفي مقابل ذلك، فإننا لا نجد أي كلمة في كتابات أفلاطون تشير إلى أن الحكام عندمــا يفكرون في هذا الأمر يكونون مدفوعين بأي نوع من الإشــباع المباشر أو الهنــاءة فيما يتعلق بالســعادة، بــأي معنى يكون لدى أي امــرئ. فضلا عن أن دافعية الحكام في حكم المدينة ســوف تبدو كأنها تنبني على دافعيتهم في تعزيز خير الأفراد الذين يلقونهــم في الحياة بطريقة مباشرة. إن أفلاطون لا يومئ أبدا إلى أن هذه الصلة بين شخص وآخر يكون لها أي دور على الإطلاق. وبالنسبة إلى القارئ في يومنا هذا، فإن هذا الأمر يميل إلى اســتدعاء معنى يتسم بالغرابة إزاء موقف أفلاطون.

الطبيعة الأرسطية

إن نقد استخدام أفلاطون لفكرة الانسجام قد بدأ في فترة مبكرة. فأرسطو - كما قلــت - قد عارض فكرة أفلاطــون بأن المجتمع الأفضل هــو المجتمع الأكثر وحدة. فلننظر مرة أخرى فيما يقوله أرسطو في الجزء 2.2 من كتاب السياسة **Politics**:

> *أليس مــن الواضح أن دولة المدينة لها قــدر كبير من الوحدة بشــكل تام بحيث إنها لم تعد دولة مدينــة؟ لأن من طبيعة دولة المدينة أن تنطوي على تعددية. (1261a17-19).*

وهو يواصل القول بعد ذلك بقليل:

ومن وجهـة نظر أخرى فإنه من الواضـح أن التوحيد البالغ لدولة المدينـة ليـس بالأمر الجيـد. لأن العائلة تكون مكتفيـة بقدر أكبر من الفرد، والمدينة تكون مكتفية بقدر أكبر من العائلة، والمدينة توجد فقط حينـما تكون الجماعة البشرية مكتفيـة بذاتها إلى حد كبير. وإذن، فإذا كان الاكتفـاء الذاتي أمرا مرغوبا فيه، فإن القدر الأقل من الوحدة يكون مرغوبا فيه بشكل أكبر من القدر الأكثر من الوحدة. (1261b0-15).

والواقع أن أفلاطون نفسه قد ارتضى من قبل تطبيقا واحدا لهذا البرهان. فهو في الجزء الثاني من محاورة **الجمهورية** قد بين لنا أن الموجود البشري الفرد ليس مكتفيا بذاته. وهذا هو السبب في أنه قد افترض الحاجة إلى وجود دولة المدينة.

أما أرسـطو فلم يتحـدث على الإطلاق صراحة عن وحدة الفرد وانسـجامه بقدر ما كان يتحدث عن وحدة المجتمع وانسجامه، وهو يعالج هذا الأمر بشكل مكثف في كتابه «**السياسة**». أما القول بأنه «كلما كان هناك انسجام أكبر، كان ذلك أفضل»، فلم يؤثر فيه باعتباره قولا يمكن أن يلقى استحسانا لا في الحالة الأولى ولا في الثانية، على الرغم من أنه لم يعارض بالتأكيد هذه القضية بالقدر ذاته من الشدة التي عارض بها نيتشه تلك القضية (انظر الفصل الثاني). إن خطر التضارب على المسـتوى الفردي وعلى المستوى الاجتماعي، لم يكن ببساطة يشغل اهتمامه في المقام الأول مثلما كان يشغل اهتمام أفلاطون.

وإلى حد ما يمكن القول بأن أرسطو يستبدل بمقولة «كلما كان هناك انسجام أكبر، كان ذلـك أفضل»، ذلك النوع مـن الدافعية إلى فعل الخير (بالمعنى الحديث للكلمة)، وهو المعنى الذي يبدو غائبا عن مذهب أفلاطون السياسي. إن فكرة الصداقة (philia) هي فكرة مهمة في تفسـير أرسـطو للكيفية التي يرتبط بهـا المواطنون بعضهم ببعض في المجتمـع، وبالكيفية التي يرتبط بها النـاس بعضهم ببعض في مجموعات أصغر. إن الصداقة تنطوي على رغبة في تحقيق الخير للآخرين. وفي مقابل ذلك، فإن أرسطو أبعد ما يكـون عن التأكيد على الرؤية القائلة بأنه كلما كانت هناك خيرية أفضل، كان ذلك أفضل. والواقع أنه حتى يتناول مسألة الرغبة في تحقيق الخير للآخرين باعتبارها تشبه أي رغبة أخرى تتطلب أن تكون حاضرة فقط بشكل معتدل، وليس بإفراط.

وفي أغلـب الأوقات يبدو أرسـطو أنه يتوقع أن تحصل حيـاة المرء على بنيتها وتنظيمها من كونه يكرس نفسـه لنشاط فردي يمكن أن تتحقق من خلاله الطبيعة

البشرية. وهذا الفعل يعمل - إن جاز التعبير - مصفاة ومنظما يُبقي على أهدافه بشكل متكامل. وهو يقول في الفقرة التي اقتبسنا منها في الفصل الثاني من كتابه **الأخلاق النيقوماخية** ما يلي:

> *إننا ينبغي أن نحث كل فرد قادر على أن يعيش وفقا لاختياره الخاص على أن يتخذ لنفسه موضوعا للحياة النبيلة التي يهدف إليها - من قبيل الشرف والسمعة والثروة أو الثقافة - وبناء عليه يؤدي جميع أنشطته. ذلك أنه من الحماقة ألا تنتظم حياة المرء وفقا لهدف ما. (1214b6-11).*

إن بعض الشراح على اقتناع بأن أرسطو يوظف تصورين مختلفين لمعنى الغاية، ومن ثم للسعادة، وهما تصوران متنافسان: غاية «دائمة» وغاية «شاملة». والغاية الدائمة هي شيء ما يمكن القول بأن حياة المرء تركز عليه، على الرغم من أن هذا التركيز لا يكون بالضرورة بالغا بحيث تكون خطط المرء وكل أفعاله مكرسة من أجل تتبع هذه الغاية بقدر الإمكان. أما الغاية الشاملة فهي خطة عامة تنطوي على أشياء أو أنشطة مختلفة باعتبارها عناصر تدخل في تكوينها. (ويمكن القول بأن هذا التقابل بين الغايتين يعد زائفا، حيث إن الخطة الشاملة بطبيعة الحال يمكن أن تشتمل على انتقاء شيء باعتباره الشيء الذي يركز عليه المرء).

ووفقا للتفسير التقليدي، وهو التفسير الصحيح (من وجهة نظري)، فإن رؤية أرسطو للسعادة هي رؤية تتضمن السعي وراء غاية دائمة. وهذه الغاية في أفضل صورها تتمثل في تحقق التميز العقلي النظري من خلال التفكير الفلسفي، أو تتمثل كتفضيل في المقام الثاني يتمثل في التميز العملي كما يتبدى بوجه خاص في رجل الدولة أو المواطن المشتغل بالعمل العام. والشخص الذي تكون لديه قدرة على الحياة العقلية النظرية يمكن أن يوجه هذه الحياة على أفضل نحو إذا ما كان الآخرون - من رجالات الدولة الذين يمتازون بالعقل العملي - يسعون، كغاية دائمة لهم، إلى تنظيم المجتمع بحيث يسمح لهؤلاء المنظِّرين وقت الفراغ الذي يتيح لهم النشاط النظري التأملي. ويعتقد أرسطو (على نحو مسرف في الرومانتيكية) أن رجالات الدولة سوف يعترفون بهذا باعتباره هدفا جديرا بالاهتمام لدى القائمين

على فن إدارة الدولة؛ حيث إن الهدف هنا هو إيجاد أفضل الناس وأفضل الأنشطة الممكنة، والعمل بسعادة على تحقيق ذلك.

ولقد اعتقد أفلاطون أن العقل في الشخصية المتكاملة بشكل مثالي يدرك فلسفيا كل التصورات المتعلقة بالقيمة، وهو بالإضافة إلى ذلك يستخدم هذه التصورات لكي ينظم، ليس فقط أهدافه الخاصة، وإنما أيضا بيئته السياسية. وفي مقابل ذلك، فإن المشتغل بالتنظير كما ينبغي أن يكون، ليس مستقلا عن جهود الآخرين. وعلى العكس من ذلك، فإن المشتغل بالتنظير يعتمد على جهود الآخرين لكي يؤكد الظرف التي يكون فيها التأمل ممكنا. وبالتالي فإن أرسطو يرى أن أفضل طريقة لكي ينظم هذين النمطين من الناس أهدافهم هو أن يكون لديهم هدف دائم.

إن أرسطو يطور ويحيي فكرة أفلاطون القائلة بأن عقل المرء له وظيفتان طبيعيتان: وظيفة عملية وأخرى نظرية. كما أن أرسطو يقبل القول بأن التأثير الذي يكون للموجود البشري (كما أُطلقت عليه تلك التسمية فيما بعد) له طبيعة مزدوجة. وكما لاحظنا في الفصل الثاني، فإنه يرى أن السعادة هي:

> *نشاط النفس وفقا لفضيلتها، أو إذا كانت هناك أكثر من فضيلة للنفس، فإنه يكون وفقا لأعظم فضائلها وأكثرها كمالا (NE1098a17-18).*

ويتضح بالفعل أن هناك أكثر من فضيلة واحدة. فهناك فضيلة للعقل العملي، التي تتجلى من خلال نشاط متميز أخلاقيا أو من خلال سياسة عادلة (من وجهة نظره)، كما أن هناك فضيلة أخرى للعقل النظري أيضا.

ولكي نصف الحياة الأفضل، فإن أرسطو يعتقد أن عليه أن يحدد ما الذي يعد من بين هذه الأنشطة «أفضل وأكثر كمالا» من غيرها. وهو يقرر أنها فضيلة العقل النظري (NE X.7-8). وعلى الرغم من ذلك، فإن تحقيق الفضيلة الأخرى للشخصية، المتمثلة في النشاط الأخلاقي، هو أمر يعد خيّرا بذاته أيضا. ومع ذلك، فإن هذين النوعين من فضائل النفس لا يمكن أن يتحققا معا بشكل تام؛ لأن كل نشاط منهما يتعارض مع الآخر. ولذلك فإن بعض الخير البشري يضيع حينما ينشغل المرء بأي من هذين النشاطين ويكرس حياته له. وهذا، في واقع الأمر، إنكار للقول

بـأن كل الخـيرات البشرية - حتى أكثرها أهمية - يمكن أن تتحقق بشـكل تام. إن الحياة الأفضل عند أرسطو ليست بالحياة التي تتناسق فيها الخيرات بشكل تام، بل بشكل جزئي. ذلك أنه بالنسبة إلى الحياة البشرية - بافتراض تحقق القدرات البشرية - لا توجد أي حالة مثالية، بل توجد فقط حالة تعد أفضل من كل الحالات الأخرى.

كما أنه ليس من الواضح في رؤية أرسـطو إذا ما كان من الممكن وجود التحقق المتسق تماما لفضيلة الشخصية ذاتها. فذلك الأمر سوف يعتمد - على سبيل المثال - على إذا ما كان يمكن للشخص أن يمارس كل فضيلة للشخصية من دون أن تتعارض مع ممارسة الفضائل الأخرى.

وبإثارة تلك المسـألة، فإننا بذلك نسـأل على سـبيل المثال هذا السؤال: هل يمكن للشـخص في كل الحالات أن يتصرف بشـكل عادل تماما وبرحابة صدر في الوقت ذاته؟ (إن السـؤال الأخير المعتاد يهتم بالعدالة والرحمة، ولكن الرحمة فضيلة مسـيحية، ولا يتم الاعتراف بها باعتبارها فضيلة قال بها أرسـطو). أو يمكن التسـاؤل بوجه عام: هل يمكن أن يتضارب تحقق الفضائل العديدة للشخصية بعضها مع بعض؟ وإذا كان يمكن أن يحدث ذلك؛ فإنه حتى «النشـاط الذي يحدث وفقا لفضيلة الشـخصية»، ومن ثم ذلك النوع من السعادة الذي يكمن فيها، يمكن أن يشير إلى مسار مختلف من السلوك.

ومن ناحية ما، يمكن القول إن أرسـطو يبدو كأنه يعلن بشـكل ملتف أن هذا النوع من التضارب داخل السعادة العملية لا يمكن أن يحدث بالفعل:

> *من الواضح... أنه من المستحيل أن تكون خيّرا بالمعنى الدقيق من دون حكمـة عملية (phronêsis)، ومن المسـتحيل أن تكون حكيما مـن الناحية العملية من دون فضيلـة أخلاقية. وعلى هذا النحو فإننـا يمكن أيضا أن ندحض البرهان الجـدلي الذي وفقا له، يمكن لشخص ما أن يزعم أن فضائل النفس تتواعد بشكل مستقل بعضهـا عن بعض. وقد يُقَال إن الإنسـان ذاتـه لا يكون مهيأ على أفضل نحو من خلال الطبيعة لكل الفضائل، حتى إنه سـيكون قد اكتسـب من قبل إحداها حينما لا يكون قد اكتسـب بعد فضيلة أخـرى منها. وإذن: فإن هذا يكون بالفعل ممكنا في حالة الفضائل*

الطبيعية، وليس في حالة تلك الفضائل التي بسببها يوصف المرء بأنه خيِّر بطريقة غير حاسمة. لأنه حينما تكون إحدى الخصائص - المتعلقة بالحكمة العملية - حاضرة، فإن كل الفضائل ستكون حاضرة أيضا. (NE 1144b30 - 1145a6).

إن هذه الفقرة تعارض على نحو لا لبس فيه التضارب بين امتلاك فضيلة ما من فضائل الشخصية وامتلاك فضيلة أخرى.

وفي مقابل ذلك، فإن أرسطو يشير أحيانا إلى وجود تضارب ينشأ في ممارسة فضيلة ما من فضائل الشخصية. وفيما يتعلق بفضيلة الشجاعة، فإنه يقول:

إن الموت والجراح ستكون حالة مؤلمة بالنسبة إلى الرجل الشجاع ومضادة لإرادته، ولكنه سيواجهها لأنه من النُبل أن يفعل ذلك أو لأنه من الخِسّة ألا يفعل ذلك. وكلما كان أكثر ولعا بالفضيلة بالمعنى التام للكلمة وأكثر شعورا بالسعادة، كان أكثر تألما عندما يفكر في الموت؛ لأن الحياة أجدر بأن تُعَاش بالنسبة إلى مثل هذا الرجل، وهو يكون على معرفة بأنه يفقد عندئذ أعظم الخيرات، وتلك حالة مؤلمة بالنسبة إليه. ولكنه على الرغم من ذلك يكون شجاعا... (NE 1117b7-16).

وإذا كان هذا النوع من السعادة هو نشاطا على توافق مع فضيلة النفس؛ فإنه سوف يتبدى لنا أنه كلما كانت فضيلة المرء أكبر، كان أكثر قدرة على أن يمارسها؛ ومن ثم فإنه ينبغي أن يكون الأكثر سعادة. ولكن تلك الفقرة تخبرنا أن المرء بالغ الشجاعة يكون الأكثر تألما حين موته؛ لأن الحياة تكون جديرة القيمة على نحو بالغ بالنسبة إليه. وهذه الفكرة لا تشير إلى انسجام تام للدافعية، بل إلى انسجام جزئي.

الاتجاه الرواقي

إن الرواقيين Stoics كانوا إلى حد ما مهتمين مثل أفلاطون باتساق حياة المرء. ومع ذلك، فإنهم قد تبنوا استراتيجية مختلفة عن استراتيجية أفلاطون، مثلما فعل أسبينوزا فيما بعد متأثرا بهم إلى حد ما. ولكن فيما يتعلق بالتباينات بين الرواقية والمعتقدات الأفلاطونية، فإن الرواقيين يهدفون أساسا إلى اتساق الأهداف. إن أحد

شـعارات الرواقية التي تصف غاية الوجود الإنسـاني هـي أن «الحياة في حالة من الوفاق». (وقد كان شـعارهم الأسـاسي الآخر هو: «أن تعيش وفقا للطبيعة»، وهو الشعار الذي اعتقدوا أنه مساوٍ للشعار الأول).

وطريقتهم في محاولة فعل ذلك لم تكن تمثل أساسا في تصفية أو تقليل الرغبات التي يبدو أنها تعوق الاتساق التام في شخصية المرء (على الرغم من أن هذا سيكون لـه تأثير ثانوي فيما أوصوا به). فهم بدلا من ذلك قـد رأوا الحالة الأمثل للموجود البـشري باعتبارهـا تلك الحالة التـي يتخذ فيها عقلـه **اتجاها** مختلفـا إزاء هذه الرغبات، خصوصا إزاء عدم إشـباعها. وبذلـك فإنهم يتخذون خطوة أخرى تتجاوز الخطـوة التي اتخذها أرسـطو، خطوة أبعد من الكلام عـن كيفية تعديل أو ضبط الرغبات والمتع التي قد تعوق انسـجام النفس. لقد تمثلت الرؤية الرواقية في القول إن معظم الأشـياء التي يسـعى إليها الناس ليست خيرا في حقيقة الأمر، وأن الفشل في الحصول عليها والأشياء التي يسعى الناس إلى تجنبها ليست بالأمر الذي يعد شرا. وهذه الأشـياء تشمل اللذات والآلام العادية في الحياة اليومية. ويمكن لنا أن نصوغ وجهة النظر الرواقية بالقول إنهم ينظرون إلى هذه الأشـياء باعتبارها لا **تهم**. إنهم «لا يبالون». إن الرواقيين لم ينكروا القول بأنه حتى الشخص الذي يكون لديه اتجاه صحيح إزاء الحياة يعيش خبرة اللذة والألم. ولكنهم قد أكدوا أن مثل هذا الشـخص - بخلاف معظم الناس - تحدث اللذة والألم في خبرته باعتبارهما أشياء لا تهم، سواء بالنسبة إلى حالته الخاصة أو بالنسبة إلى الحالة الشاملة للعالم. وبهذا المعنى الخاص فإن الشخص الذي يكون لديه اتجاه صحيح هو في واقع الأمر شخص «رواقي».

إن اسبينوزا في مفتتح رسالته «حول تطوير الفهم» يؤيد الكثير من هذا الموقف ذاته:

> *بعـد أن علمتني الخبرة أن كل شيء مما يحدث عادة في الحياة الاجتماعية يكون عبثا بلا طائل من ورائه، وبعدما رأيت أنه لا شيء من موضوعات أو أسـباب الخوف ينطوي عـلى أي شيء مما يعد خـيرا أو شرا؛ فإننـي قد عقدت العزم على أن أكتشـف إذا ما كان أي شيء مـما يمكن أن يعد خيرا بحق يسـتطيع أن يعلن ذاته وأن يسـتطيع وحده أن يؤثر في العقل... ويمكّنني من الاسـتمتاع على نحو متواصل بالسعادة القصوى والأبدية.*

ولا ينكر اسبينوزا أن هناك أشياء ينبغي أن يستمتع بها المرء:

إن دور الرجل الحكيم - فيما أرى - أن ينعش نفسه وأن يتزود بالطعام والشراب في اعتدال، وبأطياب الروائح، وبالنباتات الخضراء الجميلة، وبالزينة، والموسيقى، والرياضات، والمسرح، وغيرها من الأشياء المشابهة.

غير أن هذا ليس نموذجا يعبر عن حالة من الزهد. فليس المراد هنا هو تجنب التجربة أو الاستمتاع بمثل هذه الأشياء. بل هو بالأحرى فهم ما الذي يكون ذا قيمة على نحو أصيل وما الذي لا يكون كذلك. إن كلا من الرواقيين واسبينوزا يعتقدون أن المرء لا يكاد يقدر على فعل ذلك، حتى يدرك أن الأشياء التي تزعجنا أو تخيفنا ليست بالأشياء المهمة. وعلى العكس من ذلك، فإن المرء يدرك أن ما يكون مهما إنما هو إدراك للطريقة التي يعمل الكون وفقا لها - واسبينوزا يؤكد ما هو أبعد مما يذهب إليه الرواقيون بالقول إن هذا العمل من صنع الله.

ومن خلال هذه الإستراتيجية في الاتجاه، سوف تتحقق نتيجة معينة تعد بدرجة ما مشابهة للحالة التي كان أفلاطون يعتقد أنها الحالة الأفضل التي يمكن أن يكون عليها المرء. والحقيقة أن هناك ملاحظات عند أفلاطون تشبه ما يقوله الرواقيون، وعلى سبيل المثال تلك الفقرة (التي سبق ذكرها) المستمدة من محاورة **الجمهورية Republic X**، والتي تتعلق بالمرء الذي مات ابنه.

من الأفضل في حالة الخطوب أن تبقى هادئا قدر الإمكان وألا تصبح مستاءً من جراء تلك الخطوب. أولا، لأنه من غير الواضح إذا ما كانت هذه الخطوب ستصبح في نهاية الأمر خيرا أم شرا. وثانيا، لأن التعامل معها بجدية لن يجعل الحياة أفضل بأي حال. وثالثا، لأن الأحوال البشرية لا تستحق أن تأخذها بجدية. وأخيرا، لأن الأسى يعوق ما نحتاج إليه بشدة في مثل هذه الظروف [أي حسن تدبر الأمور] عن أن يتحقق على وجه السرعة قدر الإمكان (604c).

وحيث إن أفلاطون يرى أن العقل لا يمكنه أن يصفي تماما كل المشاعر والرغبات المزعجة؛ فإنه كان مضطرا إلى القول إن تلك المشاعر والرغبات التي تظل نشطة

لا ينبغــي أخذهــا بجدية. غير أن أفلاطون - بمنأى عن هذا - يؤكد بشــدة أكبر من الرواقيين ضرورة ترويض المرء لرغباته وانفعالاته والتحكم فيها، بل **تبديلها** في واقع الأمر، ويؤكد بشكل أقل منهم تبني اتجاه محدد إزاء تلك الرغبات والانفعالات.

ومن ناحية أخرى فإن الاستراتيجية الرواقية لها التأثير ذاته الذي تقوم به عملية تصفيــة الرغبات والانفعالات عند أفلاطون. إن الرغبات لا تتبدل من خلال الموقف الرواقــي، ولكن من خلال التعامل معها والنظر إلى إشــباعها باعتباره أمرا غير مهم؛ فتأثيرهــا ينبغــي النظر إليه باعتباره أمرا بلا فاعلية، كــما أن هدف العقل باعتباره فهما للكون يُسمح له بالتجلي من خلال اتجاه الفرد.

إن التركيز الرواقي يكون بشكل أساسي على ما يمكن أن يسميه المرء بـ «معالجة الإحبــاط»، في حــين أن أفلاطون قد أكد ميل الرغبات في أن تتخذ اتجاها مغايرا. إن أفلاطون قد أكد أن أهداف المرء يمكن أن تتعارض. ولذلك فإنه قد اعتقد أن المشكلة الأساسية تكمن في **تزاملها**. كما أن أفلاطون في محاورة **الجمهورية** وفي مواضع أخرى يولي قدرا من الاهتمام بمشــكلة عدم إشباع تلك الأهداف. فهو قد افترض أن رؤيته للمجمع المثالي ســوف تمدنا بالرؤية البديلة لإشــباع الرغبات الأساســية. ولم ينزعج عندئذ فيما يتعلق بالقول إن المرء الذي تكون لديه أهداف متســقة قد لا يكون - بسبب ظروف خارجية طارئة - قادرا على إشباع تلك الرغبات.

إن مســألة مجاهدة الرغبات غير المتحققة تؤدي في التفكير الرواقي دورا مهما يفوق بكثير دورها في فكر كل من أفلاطون وأرسطو. فقد تساءلوا عن الكيفية التي ينبغي بها أن يتصرف المرء إزاء حالة الاســتياء الناتجة عن الرغبات غير المُشبعَة، أو إزاء الآلام والأحــزان الأخــرى للحياة. ولنؤكد من جديــد أن موقفهم كان يتمثل في إنكار القول بأن مثل هذه الأشياء لها أهمية. فمثل هذه الأشياء - في رؤيتهم - «بلا قيمــة»، فهي محايدة من الناحية القيمية. وقد رأوا أن ما يكون له أهمية أو قيمة، وهو الفضيلة والحكمة، إنما يقوم على فهم المرء لموضعه في مجمل ســياق الأشــياء، أعنــي **الكون kosmos**. وهذا يعني - من وجهة النظر الرواقية - ألا نأمل الأشــياء التي لن تحدث، وأن نقبل الأشياء التي يمكن أن تحدث باعتبارها أشياء محتومة، أي باعتبارها الناتج المحتوم للأسلوب الذي يكون عليه الكون.

ومع ذلك، فإنه لكي نرى التشابه الدال بين تصورات الرواقيين وتصورات أفلاطون للمشــكلات التي يواجهونها؛ فإنه من المهــم أن نضع في اعتبارنا أن الرواقيين - مثل

أفلاطون - يكافحون صراحة من أجل الاتساق: أعني من أجل مذهب متسق يتعلق بأقصى ما يمكن أن يصل إليه المرء من حالة اتســاق النفس. إن الفيلســوف الرواقي يطلب أن يكون المرء

> *منقــادا إلى البنية المدهشــة للمذهب الرواقــي وإلى النتيجة المدهشــة المترتبة على موضوعاته... فما يمكن أن نجده في الطبيعة - حيث لا شيء أكثر تماما واتساقا - أو فيما بين الأشياء التي صُنعت من خلال الحرفة اليدوية التي تكون متكاملة على نحو تام بشــكل أكــبر من المذهب الرواقي، والتي تكــون مترابطة معا؟ وأين يمكن أن تجد نتيجة لا تتســق مع مقدمتها؟... وأين يكمن ذلك الإخفاق في تحقيــق ذلك التداخل الوثيق لجــزء ما مع جزء آخر، بحيث إذا مــا حركت حرفا واحدا، فــإن مجمل الشيء ينهار؟ ولكن في حقيقة الأمر لا يمكن حذف شيء واحد.* (Cicero, De finibus, III, 74).

إن عدم الاتســاق الذي ينبغي تجنبه - وفقا لوجهة النظر الرواقية - ســوف يتمثل في الاعتقــاد بأن شــيئا مما حدث يعتبر شرا، ولكنه يتمثــل في الوقت ذاته في ملاحظة أنه قد حــدث بالفعل، وأنه لا ســبيل يمكن للمرء من خلاله أن يبطلــه - فمن الواضح أن الماضي والحاضر هما شيء ما لا يمكن تغييره. ولقد اعتقد الرواقيون أن تبني موقفهم هو الطريقة الوحيدة التي يمكن من خلالها تجنب الاتجاه المتناقض ذاتيا إزاء وضع المرء والعالم.

ومن الأمور الأساســية في عــرض الرواقيين لمذهبهم كان وصفهــم لمثال الحالة الإنسانية، وهي الحالة التي كانوا ينسبونها إلى الشخص الذي أصبح مثلا أعلى، وهو الشخص الذي يسمونه الحكيم Sage (Wise Man). وهذا شخص يفهم تماما نظام الكــون ويدرك أن ما يحدث فيه يكــون ضروريا من خلال بنية هذا الكون المحددة بشــكل حتمي. (ومع ذلك فإن الرواقيين قد أنكروا أنهم قد رأوا أن الفرد يكون حرا في أن يقرر ما ينبغي فعله). إن بعض الرواقيين في القرن الثاني بعد الميلاد - خصوصا بانتيــوس Panaetius - قد أكدوا أن كل شــخص يكون له موقف أو دور في الحياة ينبغــي أن يتوافق معه. وهــذا التقليد المرتبط بالرواقية المتأخــرة قد أصبح أحيانا مرتبطا بنوع من الرضــا بالقضاء والقدر. وهذا يتفق مع الرؤية الرواقية التي تنظر

إلى «المظاهر الخارجية» المعتادة في الحياة باعتبارها ليست بالأمر الجيد أو السيئ، وليست لها أي قيمة حقيقية بطريقة ما أو أخرى.

وعلى الرغم من البراعة الرواقية، فمن الواضح أن استراتيجيتهم تعد مهددة لكونها ببساطة محاولة للتهرب. وربما أن المرء الذي بلغ حقا حالة الرجل الحكيم سوف يرى أن عدم الإشباعات البدنية المعتادة هو أمر بلا أهمية بالنسبة إليه. ومع ذلك، فمن المشكوك فيه أن يستطيع أي موجود بشري البقاء طويلا في تلك الحياة. فالاتجاه المقترح إزاء أهداف المرء والسعي إلى بلوغها يبدو أنه أمر لا يسير وفقا للكيفية التي يتصرف بها الناس بالفعل في الحياة. وبذلك ينبغي على المرء القول إن الناس سوف يواصلون الكفاح من أجل التخلص من حالات عدم الإشباع والتضارب التي لا أهمية لها. ومثل هذا الخط الآخر من الفكر قد اتبعه الأفلاطونيون الجدد وغيرهم ممن تأثروا بأساليب أخرى من الفلسفة الأفلاطونية. وإذا ما فسر المرء أفلاطون باعتباره يعتقد أن العالم المحسوس وكل ما يكمن فيه لا يكون حقيقيا، وأن الأشياء الوحيدة التي تعد حقيقية إنما هي العقل والصور المعقولة التي تكون منفصلة عن صور البدن؛ فإن المرء يمكن أن ينظر بالتناظر إلى كل حالات التضارب والرغبات والأهداف - مثل الرغبات والأهداف وكذلك موضوعاتها - باعتبارها غير حقيقية أيضا. إن هذه الرؤية ذاتها نجدها مطروحة في الباغافاد غيتا **Bhagavad Gita**(*) في الفكر البوذي. وهذه الرؤية تشبه من أنحاء ما الرؤية الرواقية التي تقول إن عدم إشباع الرغبات البدنية لا أهمية له. وهي تخضع أيضا لاستجابة مماثلة: فأن يُقال لك إن آلام المرء ليست حقيقية إنما هو أمر لا يتوافق مع الطريقة التي تتبدى بها بالنسبة إلى المرء الذي تكون لديه مثل هذه الآلام.

التطورات منذ عصر القدماء

إن مظاهر السعادة التي تناولناها في هذا الفصل قد تمت دوما دراستها بشكل جاد لدى القدماء، على نحو يفوق جدية دراستها في الغرب فيما بعد ذلك. وبمنأى عن استكشاف مذهب اللذة الكمي وفروعه في القرنين التاسع عشر والعشرين، فإن القليل من الاهتمام الفلسفي هو الذي طُوِّر على وجه العموم فيما يتعلق بهذا الأمر منذ ذلك الحين. وتلك حقيقة مدهشة.

(*) نص هندوسي مقدس وارد في الملحمة السنسكريتية القديمة المسماة ماهاباراتا Mahabharata، والتي تتخذ صورة حوار فلسفي يعطي فيه الإله كريشنا Krishna تعاليمه للأمير أرجونا Arjuna المتعلقة بالمسائل الأخلاقية وطبيعة الإله [المترجم].

إنها حقيقة مدهشة، ولا يمكن تفسيرها بسهولة. ومرارا وتكرارا ادعى المؤرخون (وهــم مخطئــون في ادعائهم هذا فيــما أرى: انظر الفصل الخامــس) أنه في عصر القدماء، كان يُفترَض بوجه عام أن كل شخص يقتفي فقط سعادته الخاصة باعتبارها هدفه النهائي؛ وبالتالي يفترض أنه ليس هناك أي مفهوم عن الإلزام الأخلاقي بحيث يمكن أن يختار قبوله الشــخص العاقل، حتى حينما يحتاج ذلك إلى التضحية بشيء من سعادته. ووفقا لهذه الرواية، فإن هذا المفهوم يتطور بالفعل فيما بعد، وخاصة في القرنين الســابع عشر والثامن عشر؛ وهكذا فإن الفحص الفلســفي له قد أصبح ضروريا، وقد حدث بالفعل (انظر أيضا: الفصل الخامس).

ومع ذلك، فإنه حتى لو كانت هذه القصة صحيحة، فإنها لن تمدنا بتفسير مقنع يبين لنا السبب في أن المعالجات القديمة للسعادة تعد أكثر ثراء من التفسيرات التي جاءت بعد ذلك. وليس هناك ســبب لأن تكون الحاجة إلى دراســة طبيعية الإلزام الأخلاقــي (جنبا إلى جنب مع الفكرة القائلة بأنه يمكن أن يُمثل رابطا، حتى إن كان هــذا يبدو على أنه يقلل من رفاه المرء) ســوف تحث الفلاســفة على أن يولوا قدرا ضئيلا من الاهتمام لمفهوم السعادة. والحقيقة أن المرء قد يتوقع العكس.

إن التناولات المشوقة للسعادة في العصور القديمة ولدى كانْت تتجمع فيا يبدو لي حــول طريقين من التفكير. أحدهما، وهو ذو تأثير قوي متزايد بمرور الزمن، كان بمنزلــة محاولة لربط تناول الســعادة بالبحث التجريبي في علم النفس الإنســاني. أما الطريق الآخر، الذي منه اســتُمِد ذلك الأول، فكان بمنزلة نزوع نحو اســتخلاص فكــرة الســعادة من مواقف ميتافيزيقيــة ولاهوتية. والخــط الأول من التفكير قد أبقــى مفهوم الســعادة على صلة وثيقــة إلى حد ما بالدوافع الإنســانية الملحوظة بشــكل تجريبي، وأحيانا ما يحدث ذلك - بشــكل غير مفاجئ - على حســاب نوع ما من التضحية بتماســك الفكرة. أما الخط الثاني مــن التفكير، فكان ميالا إلى أخذ فكرة الســعادة نحــو الاتجاه الآخر. لقد كان هناك ترابط نســبي بين الاتجاه الأول والتجريبية empericism (التــي تــرى أن كل معرفة تكون مســتمدة من الإدراك الحــسي) في مجال نظرية المعرفــة، كما كان هناك ترابط نســبي بين الاتجاه الأخير والعقلانية rationalism (التــي ترى أن بعض المعرفــة يأتي من العقل الذي يعمل بطريقة مستقلة عن الإدراك الحسي).

ويمكن أن نجد مثالا على هذا الاتجاه في كتابات اثنين من القديسـين الفلاسـفة العظـام، وهـما: أوغسـطين Augustine والأكويني Aquinas. والتالي هو وصف أوغسطين لحالة السعادة القصوى felicitas:

إن جـزاء الفضيلة سـيكون هو الله نفسـه، ذلـك الذي يهبنا الفضيلة، ويكرس نفسه من أجلنا، والذي لا يكون هناك شيء أفضل أو أعظم منه. ... إن الله سيكون غاية رغباتنا. إنه سيبدو بلا نهاية، محبوبا بلا شرط أو قيد، يُسبَّح بحمده مـن دون كلل. (City of God, XXII. 30).

أما رؤية الأكويني لحالة السعادة الأسمى أو الأتم فيتم التعبير عنها على النحو التالي: «إن السـعادة الإنسانية الأتم (beatitudo) تكمن في رؤية الجوهر المقدس» (Summa theologica, IIaIae.5.5).

إن تصـور الأكوينـي لهذا النوع من السـعادة القصـوى المثالية هـو التأويل المسـيحي لرؤية أرسـطو القائلة إن أفضل سـعادة بشرية هي التأمل الفلسـفي. ويترجـم دانتي Dante تصور الأكويني في الأبيات الشـهيرة التالية الواردة في نهاية عمله الكوميديا الإلهية **The Divine Comedy**:

... فإن عقلي إذن كان مغرما بالضوء الذي ومض
وهو، مع هذا الضوء، قد تلقى ما طلبه.
وهنـا أحبطت القوة خيالي السـامي، ولكن رغبتي وإرادتي قد
تحركا من قبل - مثل
عجلة تدور بشكل غير منتظم - بواسطة
الحب الذي يحرك الشمس وغيرها من النجوم.
(Paradiso, canto 33)

إن مثل هذه التصورات عن السـعادة تشـير إلى حالة تعد بالنسـبة إلى الموجود البـشري الطبيعي قصيرة العمر نسـبيا. ولهذا السـبب؛ فإن أرسـطو - الذي رأى أن الفكر الفلسفي أو التأمل هو السعادة الأفضل - قد قال إننا يمكن أن نشارك في هذه

السعادة لفترات قصيرة فحسب، على الرغم من أنه أكد أننا «يمكن أن نتأمل الحقيقة بشــكل متواصل أكثر مما يمكن أن نفعل أي شيء آخر» (NE 1177a23). وللسـبب ذاته الذي ذكرناه الآن، فإن حالة من قبيل «رؤية الماهية الإلهية» ليست مقدمة - إن جاز القول - باعتبارها النوع الطبيعي من السـعادة حتى لدى الأكويني، على الرغم من أن هذه الحال يمكن أن تُعزى إلى الملائكة أو يُوعَد بها البشر في الحياة الآخرة.

وبالمثل فإن الحالات المختلفة من النشـوة أو الوجد ليسـت مقدمة عادة - سـواء من خلال مفكرين دينيين أو غير دينيين - باعتبارها السـعادة ذاتها، بل باعتبارها أفضل اللحظـات التـي يمكن أن تقدمها لنا الحياة، أو التي يُفكـر فيها باعتبارها مخصصة من أجل النخبة أو الموهوبين بشــكل متميز. وفي مقابل ذلك، فإن الحياة التي تكون مكرسة لتبقى في هذه الحالة، سوف تعد نوعا من السعادة بالمعنى الذي نتناوله في هذا الكتاب: أعني الحياة المؤسسـة بطريقة معينة، لكي تأخذ في الاعتبار أهدافا متنوعة، منها هدف واحد يعد سائدا (بالمعنى الذي ذكرناه من قبل في تناول أرسطو لموضوع السعادة).

إن تأثـير الديـن يمكن ملاحظته بسـهولة في فكرة السـعادة لدى فيلسـوف من أمثـال ليبنتس، على الرغم من أنه قد تأثر بقـوة بميتافيزيقاه المتقنة. وإحدى الأفكار التـي تؤدي دورا مهما للغاية في تفكـير ليبنتس هي فكرة **الكمال perfection**. وربما يكون هو الأكثر شـهرة من حيث اقتناعه بالقول - الذي سخر منه ڤولتير Voltaire في **كتابـه Candide** - بأن العـالم الفعلي الذي خلقـه الله هو أفضل العـوالم الممكنة. وبالتالي فلا غرابة في أن نجده يوظف مفهوم الكمال في توصيفه للوجود الإنساني الخيِّر.

وهـو يوظفه بالفعل، لدرجة أن هذا المفهوم يصبح مشـكِّلا لمجمل رؤيته للذة والسـعادة التي تتحلق حول هذا المفهوم. ولقد عـارض ليبنتس الفكرة القائلة إنه مـن الأفضل ألا يتأثر المرء بلذته أو بهجته الخاصة، بل أن يتأثر بالأحرى بإرادة الله وحده. ولقد رأى في هذه الرؤية نوعا من التعارض الزائف:

> يجب أن نـدرك أن هذا يتعارض مع طبيعة الأشـياء. ذلك أن النزوع إلى الفعل ينشـأ عن كفاح من أجـل الكمال، الذي تتحقق السـعادة في إدراكه، وليس هناك أي أساس آخر لأي فعل أو إرادة. (Leibniz 1969: 424).

وهنـــاك رأيان متنازعـــان يبدوان لنا هنا. أحد هذين الرأيين يتمثل في أن هدفنا من الفعل يكمن دائما في التطلع إلى الكمال. أما الرأي الآخر فيتمثل في القول إن ما نشعر به كلذة إنما هو إحساس بالكمال بشيء ما. والأمر المدهش في هذه الرؤية هو أنها تجد في خبرة اللذة مضمونا أو معنى - إحساس بالكمال - لا يقدم نفسه إلى الشخص من دون تأمل، بل إنه يكون مزودا بالأحرى بإطار ميتافيزيقي معين يناصره ليبنتس.

وهنـــاك خط مـــن الفكر مرتبط بهذه الرؤية يتجلى في فلســـفة اســـبينوزا. فهو يعـــرِّف البهجة joy (laetitia) باعتبارها «حالة الهوى التي ينتقل من خلالها العقل إلى كـــمال أتم». وهو يؤكد أن «البهجـــة هي انتقال للموجود البشري من حالة أقل من الكمال إلى حالة أتم، وأن الحزن هو انتقال للموجود البشري من حالة أكبر من الكمال إلى حالة أقل» (Ethics 3da2-3).

إن الكمال يدخل في تفسير البهجة على نحوين مختلفين. إنه نتاج أو تجل لزيادة في كمال الشخص الذي يستشعر البهجة؛ كما أنه جزء من مضمون خبرة البهجة.

ومع ذلك، فإن المرء يمكن أن يعترض بالمثل بأن اللذة أو البهجة ليســـت ببســـاطة وبوضوح إحساسا بكمال أي شيء. وإذا كان هذا صحيحا؛ فإن كلا من ليبنتس واسبينوزا يسيء وصـــف فينومينولوجيا اللذة والخبرات المرتبطة بهـــا(*). ومع ذلك، فإن رؤيتهما فيما يتعلق بقدرتنا على الوصف الدقيق لإدراكاتنا الحسية تتيح لهما أن يتجاهلا خبراتنا إلى حـــد كبـــير نوعا ما. وكلاهما - خصوصا إســـبينوزا في نظريته عـــن التلازم بين العقل والبـــدن - قـــد رأى بوجه عام أن خبراتنا يمكـــن أن ترتبط بحالات من العالم (بما في ذلك أجســـامنا) لا تكون واضحة لنا بشـــكل مباشر. ولقد كان لدى ليبنتس أســـلوب قوي في محاولته تأييد تلك الفكرة: ويتمثل ذلك في فكرته عن «الإدراك الحسي المشوش». وهو يرى أن كل أنواع الحالات الشعورية يمكن القول إنها إدراكات حسية مضطربة لحالات لاواعية ســـوف تبدو - في واقع الأمر - باعتبارها غير مرتبطة كلية بالحالات الواعية، ولا تبـــدو بالتأكيد جزءا من محتواها. وهكذا فإنه لا إســـبينوزا ولا ليبنتس ســـوف ينظران بالضرورة إلى تفسيرنا أو وصفنا لخبراتنا باعتباره أمرا جديرا بالثقة.

إن الآراء حـــول معنـــى الســـعادة من قبيل تلـــك التي نجدها لدى أوغســـطين والأكوينـــي وليبنتس وإســـبينوزا - بجانب كُثُر غيرهم - تلائم موقفا أخلاقيا تأســـس

(*) الفينومينولوجيا phenomenology هي الاتجاه الفلسفي الذي يعنى بوصف الخبرات الشعورية وما بينها من علاقات، وفقا لتعاليم فلسفية وأسس منهجية أرسى هوسرل Husserl دعائمها [المترجم].

من خلال الدين جنبا إلى جنب مع نظرية ميتافيزيقية في الكون. ويدخل في تركيب تلك النظريات الأساليب الخاصة في الاختيار - من بين الأهداف - للمتع والقيم التي تكون لدى الموجودات البشرية أو يقبلونها، تلك المتع والقيم التي تنسـجم مع، أو توصي بها، تلك النظريات.

لذلك فإن مثل هذه التفسـيرات للسعادة أو المتعة لا حاجة إليها في أن تتجسد مـن خلال قصة أخرى، أو أن تقدم لنا «مصفاة» إضافية أو ما شـابه ذلك من حيل سرديـة، كيـما تخبرنا ما هي الأهـداف التي نشـبعها أو المتع التـي نثمنها. وهذا العمـل يتم من خلال الرؤيـة الميتافيزيقية التي يعتقد أنها تتضمـن أو تُنتج هذا التفسـير للسعادة. وهكذا فإن ليبنتس - على سـبيل المثال - يؤسس داخل نظريته الميتافيزيقية مفهوم الكمال الإلهي وكمال العالم الذي خلقه الله. وليس هناك حاجة بـه، مثلما لم تكـن هناك حاجة بأفلاطـون، لفحص ظاهرة اللذة لـكي يحدد اللذة التي تكون جائزة في نوع من التفكير المنسـجم أو الصحيح، أو في السـلوك القويم للشـخصية. وبناء على موقف ليبنتس، فإنه قد لوحظ من قبل - من خلال النقطة الواردة في طرحه لفلسفته المتعلقة بتفسير طبيعة السعادة – أن مثل هذا الشخص سوف يقبل تفسيره للمسـيحية إلى جانب ميتافيزيقاه الخاصة. إن كلا من ليبنتس وقرائـه قد ذهب إلى الافتراض - كأمر طبيعي - أن الحالة الأفضل للموجود البشري سوف تتمثل في التلاؤم مع المذهب المسيحي، مع أنه ستكون هناك حالات من عدم التوافق على الكيفية التي يمكن بها تفسير هذا المذهب.

وفي مقابل ما تقدم، فإن هناك اتجاها مختلفا يتجلى في فلسفة لوك (في ملحوظة خطية مكتوبة في فترة متأخرة). إن لوك يرى بإصرار أن النظر إلى خبرة ما باعتبارها لذية هو شيء، والنظر إليها باعتبارها قويمة أخلاقيا شيء آخر:

> *إن ذلك الذي أربك الناس كثـيرا فيما يتعلق بالإرادة والعزيمة كان هو المتسـبب في الخلط بين فكرة الاستقامة الأخلاقية ومنحها اسم الخير الأخلاقي. إن اللذة التي يشهدها شخص ما في أي سلوك أو يتوقـع حدوثها كنتيجة لهذا الفعل، هي في الواقع الخير الكامن في النفـس القادرة على التأثير في الإرادة. لكن الاسـتقامة الأخلاقية*

حينما ننظر إليها مجردة في ذاتها ليست بالخير ولا بالشر، ولا هي بـأي طريقة قادرة على التأثـير في الإرادة؛ وإنما من حيث هي لذة أو ألم فإنها تصحب السلوك ذاته أو يُنظَر إليها باعتبارها تنتج عنه. وهو ما يتضح من خلال أشـكال العقاب والثواب التي ألحقها الله بالاسـتقامة الأخلاقية كدافع للإرادة، التي لـن تكون هناك حاجة إليها إذا كانت الاستقامة الأخلاقية خيرا والمروق شرا.

إن لـوك يبذل جهدا ملحوظا هنا بـألا ننظر إلى اللذة والألم باعتبارهما محملين بمضمون أخلاقي. فالاستمتاع شيء، والاستحسان الأخلاقي شيء آخر. وفضلا عن ذلك، فإن القول إن شـخصا ما يسـتمتع بشيء ما لا يعني القول إن ما يستمتع به جدير بالاستحسان أخلاقيا. فلوك يقول - أو يميل إلى القول - بأن اللذة هي ببساطة ظاهرة تجريبية (الفصل السادس).

وربما تتوقع أن الفلاسـفة الذين يتخذون هذه الرؤية عن السـعادة سيكونون فلاسـفة تجريبيين، وأن أولئك الذين فسروها بلغة ميتافيزيقية أو لاهوتية تجسـد تصورات تقييمية سـيكونون فلاسفة عقلانيين. لكن الأمر ليس على هذا النحو دائما. ذلك أن إسـبينوزا وليبنتس كانا بالتأكيد فيلسـوفين عقلانيين. وكذلك كان ديكارت، ومع ذلك فإنه قد اقترب من لوك في هذه المسألة أكثر مما اقترب من هذين الآخرين.

إن ديكارت يميز بشـكل قاطع بين الخير الأسمى - الذي هو حالة خاصة بإرادة شخص ما - والشعور بالالتزام الذي ينشأ نتيجة لبلوغ المرء هذه الحالة:

إن هناك اختلافا بين السعادة، التي هي الخير الأسمى، والغاية أو الهـدف النهـائي الذي ينبغي أن تسـعى إليـه أفعالنا. ذلك أن السـعادة ليست هي الخير الأسـمى، وإنما هي تفترضه، باعتبارها اقتناعا أو إشباعا للعقل الذي ينشأ عن امتلاكه. (1991: 261).

وكما لاحظ ديكارت، فإن هذا يبدو أشـبه بالربط بين الرؤيتين الرواقية والأبيقورية (1991 :325). لكن على أي حال، فإن ديكارت بخلاف ليبنتس وإسبينوزا لا يعرِّف اللذة بشيء آخر مما يمكن وصفه من خلال المفاهيم التي تزودنا بها معتقداته المذهبية.

وبالمناسـبة، فإن تفكير ديكارت في هذا الأمر يوضح المسـألة التي سبق الإشارة إليهـا فيما يتعلق بالخصوبة الأكبر للأفكار القديمة حول السـعادة. فالآراء المتعلقة بالسـعادة التي تشكل جزءا من مذاهب هؤلاء الفلاسفة المحدثين الأوائل تستخدم بشكل جوهري للغاية عناصر من الفلسفة القديمة: من أفلاطون وأرسطو والرواقية والأبيقورية. وليس هذا بالأمر السيئ، فكل الفلاسفة الكبار قد استخدموا الكثير من المادة الفلسفية المتاحة من قبل. ولا يمكن للمرء أن يكف عن التفكير، حينما يقرأ ما يقوله هؤلاء الفلاسفة عن السعادة، في أنه عند الكتابة في هذا الموضوع تحديدا نجد أن هؤلاء الفلاسـفة قد اسـتعاروا فقط من قدماء اليونان تلك الأفكار التي خدمت أغراضهـم - وهي أغراض، إذا كانت ذات قصد مسـيحي، فلـن يكون لها أي أصل مسـتمد من الفلسفة اليونانية. فهم قد مارسوا أصالتهم أساسا في موضوعات أخرى بخلاف ذلك - والقانون الطبيعي والإلزام هما مجرد مثالين هنا - وأيضا فيما يُسمى في أيامنا هذه بـ «المسـاحات البينية» القائمة بين تلك الموضوعات والأفكار القديمة حول السعادة التي استخدموها.

وتمامـا مثلما أن ديكارت يوضح القضية القائلـة إن من يتخذ موقفا عقلانيا في نظرية المعرفـة قد يوظف مفهوما للمتعة لا يؤسـس ميتافيزيقا قبلية؛ كذلك فإن هربرت سـبنسر Herbert Spencer يبين لنا أن المفكـر الذي من المفترض أن يعد مفكـرا تجريبيا قد يؤمن برؤية للـذة بينما يتجاهل الدليـل التجريبي المضاد لها. فلقد ادعى سبنسر أنه قد يستمد آراءه الأخلاقية من معرفة تجريبية، أي من خلال مذهب في التطور. ومع ذلك فإنه يقبل المكافئ لـ «السـار» و«ما يؤدي إلى الحفاظ على الذات» لا على أسـاس أي شيء ما من قبيل الملاحظة المباشرة لما يحدث عندما يبدو شـيئا ما سارا بالنسبة إلى شـخص ما. وبخلاف ذلك، فإن سبنسر يقبل المكافئ لمثـل هذا القـول بوجود نظرية (تفسـيره الخاص - والمضلـل - لنظرية داروين في التطور). وبالتالي فإنه يتجنب أي استقصاء يقوم على الملاحظة المباشرة فيما إذا كان الناس يعتبرون بالفعل من الأمور السارة الأشياء التي تكون بالفعل موجّهة للحفاظ على أنفسـهم. ولو أنه قد وثق بالملاحظة، لوجد دليـلا معتبرا ضد التعميم، والذي يكون صحيحا فقط على المسـتوى الواسـع، وهو أن الناس يعتبرون كل ما يسهم في الحفاظ على أنفسهم أمرا سارا.

وبوجــه عام يمكن القول إنه، في أثناء الفترة المبكرة من تاريخ الفلســفة، كانت الاعتبــارات الميتافيزيقيــة - اللاهوتية مختلطة بطريقة معقــدة في تفكير كثير من الناس حول الســعادة واللذة. فالأفكار التجريبيــة والميتافيزيقية - اللاهوتية كانت مختلطــة معــا في كل مجالات الفكــر الفعلية في أثناء تلك الفــترة، حيث إن الناس كانوا يحاولون أن يصلوا إلى الوضوح فيما يتعلق بالدور - إذا كان هناك دور - الذي ينبغي أن تمارسه الرؤى الدينية في النظر إلى العالم الطبيعي.

والمثــال الجيد على هذا الانتباه المتزايــد في ملاحظة الناس، مع أنه من دون تعيين للحدود التي يمكن أن ينطبق فيها، يمكن أن نجده في الفلســفة الأخلاقية لدى بتلــر Butler في الفترة المبكرة من القرن الثامن عشر. فهو يؤكد كمســألة يشــهد بها الواقع الملاحَــظ أن الموجــودات البشرية ترغب بالفعل في ســعادة الآخريــن. إنه لا يصــادر هذا القول باعتبــاره متطلبا من متطلبــات العقل، أو مــن متطلبات تنظيم الله لهــذا العالم (على الرغم من أنــه كان يعتقد بالتأكيد أنــه ينتمي إلى هذا الموقف الأخير). فهو يتعامــل مع هذا الأمر باعتباره حقيقة واضحة يمكننا أن نلاحظها، تماما مثلما أن المرء يمكن أن يلاحظ أن الناس يرغبون في الأكل والشراب.

ومثــل لوك وشافتيســبري Shaftesbury وآخرين منذ عــصر أفلاطون، فقد أدرك بتلــر وأكد – بوصفها حقيقــة طبيعية تتعلق بالموجــودات البشرية - أن الناس لديهم كثرة من الأهداف والرغبات. على الرغم من أنه كان من المستحسن منــذ تلك الفترة توظيف فكرة «المصلحــة» أو «المصلحة الذاتية» لتوضيح مدى واسع من السلوك الإنساني، فكل هؤلاء الثلاثة قد أصروا على أنه ليس هناك دافع واحد متناغم نشير إليه من خلال هذا المصطلح أو حتى من خلال كلمة «اللذة». إن الخدعة اللفظية - فيما يرى شافتيســبري - تغري أي شــخص بالقول بأن تلك اللذة تحفز كل الأفعال:

> *عندمــا تكون الإرادة واللذة مترادفتين؛ وعندما يســمى كل ما يسرنا باللذة، ولا نختار أبدا أو نفضل إلا ما نحب ونشــاء؛ فإنه من التفاهة القول إن «اللذة هي خيرنا». لأن ذلك فيه القدر القليل من*

المعنى الذي يحملنا على القول «بأننا نختار ما نرى أنه شيء مرغوب فيه»؛ «وبأننا سـعداء بما يبهجنا أو يسرنا». (Characteristics of Men…, II, p. 29).

والواقع أن سعادة الشخص تتشكل من تحقيق دوافع متشعبة (Shaftesbury, Inquiry…, pp. 255 - 6; Butler, Sermon XI). ومـن بين الرغبات الخاصة لأي شخص عادي «الإحسان»، أي الرغبة في سعادة الآخرين. وهذا يتبدى لنا - فيما يرى شافتيسـبري - من خلال الملاحظة العادية. وبالتالي فإن إشباع هذه الرغبة يمكن أن يُشـاهَد باعتباره عنصرا يدخل في تشـكيل سعادة الشخص، تماما مثلما يكون إشباع رغبة الشخص في الطعام أو الشهرة.

إن بتلـر - مثل أفلاطون - يؤكد أهمية التسـاؤل عن الكيفية التي يمكن بها أن تتزامل الرغبات المتنوعة للشـخص بعضها مع بعض. فبعض الشـهوات (وبتلر هنا يتبع أفلاطون) يمكن أن تمزق حياة المرء. وفضلا عن ذلك، فإن بتلر يدرك - كحقيقة واقعة - أن مجرد حضور الرغبة لدى شـخص ما في أن تحقيق سـعادة الآخرين هو أمـر لا يضمـن أن تلك الرغبة سـتكون أقوى من الرغبات الأخرى، أو سـيكون لها تأثير حتمي في السلوك. ولذلك فإن حضور تلك الرغبة لدى شخص ما لا يضمن أنه سيكون - صراحة - شخصا محسنا بامتياز.

ومـع ذلك، فـإن بتلر يؤكد أن «الضمير» يكون قادرا على تنسـيق كل الرغبات الأخـرى بما في ذلك الرغبة في الإحسـان، تماما مثلما قـال أفلاطون بأن العقل يفعل ذلك. وإذا سلمنا بالحقائق المتعلقة بالقوى الطبيعية للدوافع البشرية المتنوعة؛ فإن بتلر يفترض أنه في الظروف المثلى سيكون لدى الناس رغبات متناسقة تماما، وكذلك سـتكون هذه الرغبات (من خلال السـلوك المترابط من الضمير وفعل الإحسـان) متعاونة بعضهـا مع بعض. (وهذا الاعتقاد لدى بتلر يميزه عن لوك الذي يبدو أنـه لا يفترض وجود أي عنصر من التناسق داخل الشخصية).

إننـي أركز على المقارنـة التي نوهنا إليهـا الآن بين أفلاطـون وبتلر. فوفقا لأفلاطون نجد أن العنصر الذي يعمل على تحقيق الانسـجام في الشـخصية هو العقـل، بينـما هو عند بتلر الضمـير. فما الفرق بين هذيـن الاثنين؟ إن العنصر

المنسِّـق في كليهما يضع في الاعتبار خير الآخرين (سـواء من خلال الإحسان لدى بتلـر، أو مـن خلال الرغبة في تنظيـم المدينة لدى أفلاطـون). وفضلا عن ذلك، فإن العنصر المنسـق لدى كل منهما ينظم دوافع المرء الخاصة بحيث لا يتداخل أحدهما في شأن الآخر. فهل هناك إذن أي اختلاف مهم بينهما؟ أم أن رؤية بتلر لها ببسـاطة بنية الأفلاطونية المتخذة صورة مسيحية؟ وليس هذا بالسؤال الذي تسـهل الإجابة عنه؛ بسبب الحدود غير المستقرة لدى بتلر بين الحقائق المتعلقة بالناس، والتي يمكن أن نكتشفها من خلال الملاحظة، وتلك الحقائق التي ينبغي أن نحددها من خلال تأملنا العقلي.

إن المرء ليجد عند هيوم Hume، وكذلك عند آدم سـميث Adam Smith، اعتـمادا أكبر عـلى الملاحظة التجريبيـة للمعلومـات المتعلقة بدوافـع الناس وأهدافهم. إذ نجد لديهما نوعا مختلفا من العنصر السيكولوجي يبدو أنه يتكفل ببعض العبء الذي يسـميه بتلر «الضمير». فهما يعتقدان أن ما يتيح للناس أن ينسـجموا بعضهم مع بعض، ليس هو العقل، وإنما هو في المقام الأول الرغبة في إسعاد الآخرين، أو الإحساس بالانتماء للمجتمع، أو الرغبة في «استحسان» الناس (على حد تعبيرهما). إن هذه الفكرة الأخيرة التي تعد بارزة عند سـميث بوجه خاص، هي فكرة ترجع إلى القضية الرواقية القائلة بأن المرء يسـعى إلى التوافق مع الطبيعة ككل، وإلى القول بأن جزءا من ذلك الاتسـاق هو مسألة توافق مع المجتمع ومع البشرية.

النقد الكانتي لمفهوم السعادة

لقـد كان لدى كانْـت فكرة أكثر وضوحا مـن ذلك إلى حد بعيـد، وهي فكرة يتـم تطبيق التصورات التجريبية عليها، وتعد أكثر فاعلية بكثير في إيضاح المسـألة. فالسعادة بالنسبة إليه هي مفهوم تجريبي. ولكن هذه الحقيقة تنتقص من وضوح المفهوم بحيث تضعه - فيما يعتقد كانْت - خارج نطاق العقلانية الصارمة.

ويؤكد كانـت في كتابه تأسـيس ميتافيزيقـا الأخـلاق Grounding for the Metaphysics of Morals أن مفهوم السـعادة لا يمكن الاستحواذ عليه من خلال العقل. فيقول:

لا يمكن للناس أن يصوغوا أي تصور محدد ومعين لمجمل إشباع كل الميول الذي يُسمَّى السعادة. (399)

وهو يقول أيضا:

لسوء الحظ أن مفهوم السعادة مفهوم غير محدد على نحو نجد معه أنه على الرغم من أن كل فرد يرغب في الحصول على السعادة، فإنه لا يمكنه أبدا أن يبين لنا على نحو محدد وبشكل متسق حقيقة ذلك الذي يرغب فيه حقا ويريده. (418)

ونتيجة لذلك، فإن المفهوم ليس فيه نفع كثير بالنسبة إلى التقييم العقلاني أو التخطيط لحياة المرء. ومع ذلك فإنه يبدو أنه يقيد هذا الموقف أو يتراجع عنه في كتابه نقد **العقل العملي** **Critique of Practical Reason**، وهذا الاتجاه الذي اتخذه إزاء الفكرة في هذا الكتاب كان له تأثير مهم في المعالجة اللاحقة لها.

فبعد الفقرة الأخيرة المقتبسة مباشرة، يقول كانْت:

إن السبب في ذلك هو أن كل العناصر التي تنتمي إلى مفهوم السعادة تعد تجريبية بامتياز... بينما بالنسبة إلى فكرة السعادة يكون المطلوب حالة كلية مطلقة، حالة قصوى من رفاهة العيش في حياتي الراهنة وفي كل حالة مُقبلة.

إن السبب الذي يقدمه كانْت لتبرير عدم قدرتنا على تصور ذلك الكل المطلق، هو ذاك:

وإذن فمن المستحيل بالنسبة إلى أكثر الناس بصيرة ومقدرة - وإن كانوا متناهين - أن يشكلوا هنا مفهوما محددا عما يريده بالفعل. فهل هو يريد الثروة؟ فكم قدر القلق والحسد والخداع الذي يمكن بذلك أن يصيبه؟... أم الأمر هو الحياة الطويلة؟ ومن الذي يضمن أن هذه الحياة لن تكون حياة طويلة بائسة؟ أم مناط الأمر هو الصحة على الأقل؟ فكم كان غالبا عجز البدن الذي عمل

على إبقاء المرء بمنأى عن الاقتراب من الصحة التامة، قد أدى إلى سقوط المرء، وهكذا؟ وباختصار، فإن المرء لا يكون قادرا على أن يحدد بيقين تام ما الذي يمكن أن يجعله سعيدا حقا، لأن فعل ذلك سوف يتطلب العلم المطلق بكل شيء. (Critique of Practical Reason, BK I, ch. I, §8, Remark 2).

إن الصعوبة تتمثل في أن تطبيق فكرة السعادة يتطلب تنبؤا خاصا بنتائج هذا السلوك أو تلك الحالة. ولكن اليقين لا يمكن بلوغه - فيما يرى كانْت - من خلال النبوءات التجريبية. إن مسار الفكر هنا يمكن تتبعه من خلال كتاب **نقد العقل العملي**:

إن مبدأ السعادة يمكن بالفعل أن يقدم قواعد حكيمة للسلوك، ولكنه لا يمكنه أبدا أن يقدم قواعد حكيمة تعد منافسة لقوانين الإرادة، حتى إذا كانت السعادة الشاملة هي الموضوع. فحيث إن المعرفة بهذا تقوم على معطيات من التجربة، حيث يعتمد كل حكم حولها على الرأي المتغير لكل شخص؛ فإن هذه المعرفة يمكن أن تقدم قواعد عامة ولكنها لا تكون أبدا قواعد شاملة... (Ibid).

وعلى الرغم من هذا، فإن كانْت مع ذلك يؤمن بأن السعادة هي الجزاء الملائم للفضيلة. فالسعادة ليست خيرا في حد ذاتها. لأنها «تفترض مسبقا دائما سلوكا متوافقا مع القانون الأخلاقي باعتباره شرطا له». ومع ذلك،

... فإن الفضيلة والسعادة معا يشكلان امتلاك الخير الأسمى بالنسبة إلى شخص واحد، والسعادة في نسبتها الدقيقة بالأخلاق (مثل قيمة شخص ما وجدارته بأن يكون سعيدا) تشكل الخير الأسمى لعالم ممكن. (Critique of Practical Reason, Bk. II, ch. Ii).

وبذلك فمع أن السعادة ليست في حد ذاتها خيرا ولا هي بالخير الأسمى، فإنها عنصر مكون في تلك الحالة التي تسمى الخير الأسمى.

التصورات الدينامية

في مناقشـــتي لعلـــم الأخلاق اليوناني، قلـــت إن كل تصوراته للســـعادة تعد ســـكونية بمعنى ما. فعلى الرغـــم من أنه يُفترَض أن الســـعادة تتضمن الخضوع لتغيرات والدخول بطريقة دينامية في أنشـــطة، فإن حالة السعادة مع ذلك يُنظَر إليهـــا على أنها حالة يمكن وصفها بشـــكل تـــام في فترة ما، وبطريقة ســـابقة في واقع الأمر على ســـير حياة المرء. وعندئذ فإن الحياة السعيدة يمكن التفكير فيها باعتبارها تنفذ تلك الخطة، أو التحقق التالي لهذا الوصف.

إن عددا من الخطوات بمنأى عن هذا النوع من التصور للسعادة قد حدثت في فـــترات أكـــثر حداثة، أعني في القرن التاســـع عشر أو بعد ذلـــك. إن البدايات التاريخيـــة لهذا التصور ليســـت واضحة. إن هيغل يعـــد مؤصلا محتملا للتصور الدينامـــي للســـعادة الذي يتغير عبر حياة الفرد. وفي مقابـــل ذلك، فإن ما يقوله هيغل عن السعادة - بينما هو قول يمكن أن يلائم إيمانه بتجلي الروح عبر مسار التاريخ - لا يوحي بأي شيء عن تطور الفرد. فهيغل يقول في **موسوعته** المنشورة في 1817:

> *إن الســـعادة هي التمثل المشوَّش لإشـــباع كل الدوافع التي يتـــم مع ذلك التضحية بها إما بشـــكل تـــام أو جزئي (والتفضيل فيما بينها). والتحديـــد التبادلي* - في *مقابل ذلك* - هو مزيج من *التحديدين الكيفي والكمي؛* وفي *مقابل ذلك، فإنه حيث إن الميل يكون ذاتيا ويشـــكل أساسا مباشرا للتحديد، فإنه يكون...* شعورا *ذاتيا ولذة جيدة يجب [أن تكون حاسمة]... (§396).*

إن هذا يبدو أكثر شـــبها برؤية كانْت، والتي تتمثل في القول إن السعادة ليست مفهوما محددا بشكل تام، بقدر ما هي موقف إزاء تصور دينامي.

إن ســـيدجويك يأتي في صدارة الفلاســـفة الذين يؤكـــدون أن التغيرات في حياة الشـــخص تؤدي دورا حاسما في تفكيره فيما يتعلق بسعادته الخاصة. إن سيدجويك فرَض أهمية القول بأنه:

مادام الزمان يعد صورة ضرورية للوجود الإنساني، فلا غرابة في أن الخير الإنساني ينبغي أن يسري عليه شرط كونه مُتحققا في أجزاء متوالية. (The Method of Ethics, p. 407n).

إنــه يؤكــد هــذه المســألة - التي يدافــع عنها تومــاس هِل غريــن T. H. Green - وهي أن الخير الأساسي يجب أن يكون شيئا ما «يمكن تصوره موضوعا للاســتحواذ»، أعني يمكن امتلاكه دفعة واحدة. إن غرين يســتخدم قضيته هذه ليتخذ موقفا مضادا من مذهب اللذة؛ حيث إن اللذة - كما يبين لنا - تحدث في خبرتنا عبر أحداث موزعة على أوقات مختلفة. ومع ذلك، فإن مدى عدم التوافق يعد أكثر اتســاعا. ودعوى ســيدجويك هي أن السعادة - سواء أكانت هي اللذة أو أي شيء آخــر - لا حاجــة إلى أن تكون شــيئا ما يمكــن امتلاكه دفعة واحدة. وليس كل الفلاسفة الذين بحثوا فكرة السعادة قد قبلوا تلك القضية بخصوصها، ولكنه يبدو واضحا بالنسبة إلى أن معظمهم قد قبلوها. (وعلى الضد من موقف غرين، فإن هذا الموقف ليس متعارضا مع رؤية أرسطو القائلة بأن السعادة هي «نشاط» أو «تحقق فعلي»).

إن التأكيد أن الســعادة تتحقق عبر الزمان ليس في حد ذاته ابتعادا عن التصور السكوني للسعادة. ولكن هذا التأكيد يمكن أن يقودنا ببساطة إلى هذا الابتعاد. وما يكون مطلوبا هنا إنما هو الفكرة القائلة بأن التخطيط لامتداد زمني للســعادة (أو عدم السعادة) يجب تنفيذه عبر الزمان وفي ظل الحالات المتغيرة. وما أن يدرك المرء ذلك، فإنه يرى أنه من المستحيل أن يكون هناك أمام عقل المرء خطة كاملة للحياة يمكــن أن تبقى بلا تغــير في مجمل الفترة التي يحيا فيها المرء، وأن هذا يحتاج فقط إلى التنفيــذ. فبخلاف ذلــك نجد أنه أيا كانت الخطة التي تكون لدى المرء يجب أن تنطوي بشكل ما على طريقة ما للإمداد بتنقيحها.

إن ســيدجويك يعد فيلســوفا لذيا (بطريقة كمية فضفاضــة). (فهو ممزق بين مذهــب الأنانية اللذي ومذهب المنفعة اللــذي). ولذلك فإنه لديه خطة ثابتة غير قابلة للتغير لأجل تنفيذ أقصى درجة من اللذة. ومع ذلك، فإنه يطرح المســألة التي تجعل الخطة أقل تماسكا بشكل تام. فهو يدرك أن:

المنهج العقلاني الذي يسعى إلى بلوغ الغاية التي يهدف إليها، يتطلب أننا ينبغي إلى حد ما أن نضعه خارج رؤيتنا وألا نهدف مباشرة إليه (The Methods of Ethics, p. 136; see also Chapter 3).

إن هذا يتضمن أن المرء قد يحتاج حتما إلى تبني منظور بديل عن تدبر. فأحيانا قد يحتاج المرء إلى أن يفكر بوضوح في الكيفية التي يمكن بها أن يزيد من لذته: ولكن في أحيان أخرى؛ يحتاج المرء إلى تجنب التفكير فيها. إن المواقف الأخيرة قد تحتاج أحيانا إلى التخطيط السابق لعدم التفكير في الحصول على اللذة. لقد أكد بعض الفلاسفة أن تبني هذا النوع من المنظور المتبدل يعد موقفا غير متماسك. ولكن، فإنه يبدو لى أن ما تشي به هو مجرد القول بأنه نظرا إلى الوقائع المتعلقة بالوجود الإنساني، فإن المنظور الذي يتدبر سعادة المرء لا يمكن أن يكون سكونيا.

من السهل أن نرى في تفكير القرن التاسع عشر أسلوبا ينتقل من فكرة المنظور الثابت الذي يقوم بالتدبر والتقييم، إلى تصورات أكثر دينامية على الدوام. بل إن إبداء الملاحظة على تلك الحقيقة قد أصبح بمنزلة صورة نموذجية مكرورة. وقول سارتر المأثور في هذا الشأن هو أن «الوجود يسبق الماهية»، وأن التفكير الوجودي الذي يصاحب ذلك، يعبر عن هذا النوع من التفكير، مثلما تفعل كثير من الاعتراضات لنقاط ثابتة في الأخلاق. وكذلك تفعل بعض التأملات لدى هوسرل وآخرين، بما في ذلك سارتر في أعقاب ذلك.

إننا نبدأ - مثلما فعلنا من قبل - بحقيقة الكثرة والتضارب بين أهداف الناس، إلخ، على نحو ما تقدم نفسها. وإننا نبدأ أيضا بالقول بالإحساس بأن الإشباعات، وخلافه، تحتاج إلى شيء ما يعمل بانسجام من أجل تمكين تقييم شامل لحالة المرء. وبالإضافة إلى ذلك - كما قلت من قبل - فإن الأسئلة تنشأ فيما يتعلق بوجهة النظر التي منها ينشأ هذا التعامل بانسجام، ويمكن عمل تقييم، على فرض أن الحياة ممتدة وقتيا.

ومن المألوف أن نبدي ملاحظات على القول إن مفهوم السعادة يسمح بتقييم حالة المرء من خلال مسائل مفضلة وقتيا. إننا يمكن أن نقيِّم حالة شخص

مــا في مجملهــا، ســواء في زمن محدد، أو عــبر حياته الممتــدة، أو عبر حياته في مجملها. فلنفكر في الاختلاف بين صولون Solon والنساء اللاتي يجلسن في المقهى (الفصل الأول). على الرغم مــن ذلك، فإن الحقائق الأخرى عن هذه التقييمات ينبغي أن تؤخذ في الاعتبار.

إن نطاق المنظورات الخاصة بتقدير قيمة الحياة، وخصوصا حياة المرء الخاصة، تعد أكبر مما هو مقترح من خلال الثنائية البسيطة للحظة الراهنة ولمجمل الحياة. إن تقييماتنا لا تنقسم فحسب إلى تلك التي تقول كيف يسلك شخص ما على النحو الصحيح الآن، وتلك التي تخدم حياته ككل.

إن أســلوبنا الفعلي في التفكير في هذه الأشــياء يعد أكثر تعقيدا بكثير. ففي أثناء حياة المرء على سبيل المثال، نجد أن تقييم مجمل حياته - تماما مثل تقييم مرحلة راهنة جزئية منها - يتشــكل من زمان يجري داخل فترة من مسار الحياة ذاتها. لقد حث صولون الناس على أن يحكموا على ما إذا كان شــخص ما سعيدا خارج تلك الحياة، بعد نهايتها. ولكن الناس أيضا يحاولون تقييم مجمل حياتهم (وحيــاة الآخرين)، بحيث يكون ذلك مــن داخلهم أيضا. وهكذا فإننا على الأقل يكون لدينــا حالة ثلاثية: تقييم الكيفية التي تجرى عليها الأشــياء الآن، وتقييم كيف تبدو الآن حياة المرء مكدســة في مجموعها، وتقييم الحياة ككل من خلال نقطة خارجها. ومن خلال موقف التدبر لما ينبغي أن نفعله، فإن المواقف المهمة تتمثل في الموقفين الأولين.

ولنتذكــر المســألة التي طرحناها من قبــل عن التأثير في آراء أفلاطون وأرســطو بكونهما مدرستين موجهتين. إن زبائن هاتين المدرستين كانوا من السادة الأثرياء الذين يبحثون عن تعليم لأبنائهم يكفل لهم النجاح في مهنتهم. وبالتالي فإن كلا من أفلاطون وأرســطو قد صورا أحيانا القرار الخــاص بنمط الحياة التي ينبغي أن نحياها باعتباره يتضمن تقديم خطة للســيد تتعلق بحياة ابنه. وخطة الحياة ستشــمل المسار الذي سوف يُتخَذ، والنشاط المزمع الذي يُتخذ باعتباره تنفيذا لخطة اتُخذت من قبل.

إن الملاحظة المهمة التي ترى أن خططنا تعد بمعنى ما غير تامة إنما يتم الإفصاح عنها بوضوح في الفترة المتأخرة من القرن العشرين - على نحو يذكرنا بأفكار ســارتر وغيره من الوجوديين - من خلال مايكل براتمان Michael Bratman، إذ يقول:

> *إننا بالتأكيد لا نعزز التناسق [في الأهداف] وتوسيع نفوذ التدبر العقلي من خلال الخطط التي تحدد - دفعة واحدة - كل شيء ينبغي أن نفعله في المستقبل. ومن الواضح أن مثل هذه الخطط تتجاوز حدودنا. فنحن بالأحرى نكون مستقرين بطريقة نمطية على خطط جزئية، ثم نملؤها بقدر ما نحتاج وبمرور الزمان. وهذا الطابع الخاص بالنقص في خططنا... يخلق الحاجة إلى نوع من الطابع التعقلي للعوامل التخطيطية: التعقل الذي ينظر إلى الخطط الباطنية الأولية باعتبارها معطاة ويهدف إلى ملئها بتخصيص ملائم من الوسائل، ومن الخطوات الأولية، أو نسبيا بمسارات أكثر خصوصية من الفعل. (3: 1987).*

إنه مما يدهش الكثير من القراء أن شروط الحياة في أيامنا هذه، وخصوصا في الولايات المتحدة وإن كان أيضا في بلدان أخرى عديدة، لا تلائم الافتراضات المسبقة الخاصة بالاستقرار الذي تقوم عليه الصورة المألوفة للسعادة. فخطط مسارات المهنة والحياة يتم صنعها. ومع ذلك، فإن هذه الخطط في كثير من المجتمعات يُتوقع أن تكون أقل ثباتا مما كانت عليه في العصور الأسبق. إن المرونة تكون مطلوبة هنا. والقرارات يتم اتخاذها وتنفيذها بطريقة متحيزة، ثم يتم تعديلها، أحيانا في اتجاهات لا يمكن التنبؤ بها حينما يكون القرار قد تم اتخاذه.

ولكن العالم بالطبع لم يكن أبدا مستقرا بما يكفي لتخطيط الحياة بطريقة مسبقة حتى فيما يتعلق بأدنى تفاصيلها. وحتى في عصر القدماء كانت دائما خطط ومقاصد الموجودات البشرية مفتوحة إلى حد ما، حتى وإن لم تكن توصيفات الفلاسفة لها توضح ذلك دائما.

وبالمثل فإن تصور شخص ما عن السلوك ذاته أو المشروع الذي ينبغي تنفيذه أو سوف يتم تنفيذه، هو تصور سوف يتغير غالبا بمرور الزمان. فهو سوف يتغير فيما بين فترات الزمان حينما يتم تصور المشروع ابتداءً، وفي الوقت الذي فيه يكتمل؛ وفي الأوقات التالية حينما يتم تذكره. وكما قال سيدجويك، فإنه ليست الحياة وحدها «يتم إدراكها في أجزاء متتابعة»، بل إن تقييم المرء لحياته يكون كذلك (حتى إذا

كان يمكـن إعادة تشـكيله فيما بعد باعتباره نموذجا من التغـيرات المنظورية التي يمكـن التنبؤ بها في زمن محدد). وفضـلا عن ذلك، فإن تصور المرء عن المعايير التي يُصاغ وفقا لها التقييم هو تصور يتغير بالمثل.

إن هـذه الحقيقـة تضفي بعض الغمـوض على التقابل الذي يُرسَـم عادة بين تقييـمات حالة المرء في وقت ما، وتقييم مجمل حياته ككل. إن مجمل الحياة يمكن تقييمهـا من خـلال نقاط ما من داخلها. ولقد ارتأى صولون أنه إذا كانت الحياة في مجملهـا ينبغي تقييمها؛ فإن هذا ينبغي أن يحدث عند نهاية الحياة، وكذلك ارتأى أرسـطو الشيء نفسه. ولكن ليس من الواضح على الإطلاق أن هذا الرأي يكون على صـواب، حتى بافتراض الحقيقة الواضحة التي تتمثل في أن كثيرا من الحقائق تكون قابلة للمعاينة فيما بعد أكثر مما قبل.

إن أحد الفلاسفة الذين كشفوا هذه المسألة بالتفصيل هو الفيلسوف لويس C. I. Lewis الـذي يعد أحـد البرغماتيين في الفترة المبكرة مـن القرن العشرين، الذي ترجع بعض تأملاته إلى البرغماتيين الأوائل من أمثال بيرس Pierce وديوي Dewey. ولقد اقتبست من قبل في الفصل الحالي ملاحظة له توضح صعوبة مماثلة في إخفاق مذهب اللذة الكمي في أن يُعنى بالبنى التي تحدث داخلها اللذات:

> *إن المـرء لا يمكنه... بالاختيار من بين سـيمفونيات بيتهوفن الحـركات الثـلاث التـي تعد من أسـمى الحـركات، وبوضعها بعضهـا إلى جـوار بعض أن يبـدع بذلك سـيمفونية أفضل من أي سـيمفونية كتبها بيتهوفن. فمن الناحية الموسـيقية نجد أن الفقرات الموسيقية المتجاورة بعضها يحدد بعضا. (496: 1946).*

إن تلـك الملاحظة وثيقة الصلة بالقضية الراهنـة. إن قيمة جملة من الأحداث في الحياة – على الرغم من إسـهامها في السـعادة في مجملها - لا يمكن أن تتساوى بقيمـة الجملة من الأحداث التي يمكن أن يحصـل عليها المرء إذا ما حدث الواحد منها تلو الآخر. كما أنه لا يمكن لحدث فردي كما يحدث في سياقه الزمني الإسهام في مثل هذه السلسلة. ومع ذلك، فإن خطتنا لا يمكنها عادة أن تحدد بشكل تام، على الرغم من كونها محددة زمانيا من حيث الأحداث التي تعد جوهرية بالنسبة إليها.

لقد أكد لويس أيضا أنه حينما يقَيِّم المرء حاله، فإنه بوجه عام لا يفكر فحسب فيما إذا كان يسيِّر حياته على نحو جيد، بل هو لا يفكر فقط في حياته ككل. فهو، بخلاف ذلك، يقوم بعملية تقييم تربط بينهما بطريقة معقدة:

إن الحياة الخيرة في مجملها، التي هي محل اهتمامنا المتواصل والعقلاني، هي شيء ما لا تتكشف خيريته أو شريته في أي لحظة على الفور، وإنما يمكن تأملهما فقط من خلال انشغال تخيلي أو تركيبي لخاصية الحياة في مجملها. (483 :1946).

إن هذه الفكرة تتجاوز قول سيدجويك بأن «الخير الإنساني يخضع لشرط كونه متحققا في أجزاء متتابعة». وكما يطرح لويس أحد المعاني المتضمنة الأخرى، يقول:

ومن الناحية الأخلاقية فإن هذا يتجاوز ببساطة وضع بنية للحياة ثم التساؤل بعد ذلك - على نحو شامل ومن خارجها - عما إذا كانت الحياة سوف تتوافق معها أو ما إن فعلت ذلك (p. 483).

وإذا ما اتبعنا أفلاطون في القول بأن ترتيبنا للأهداف يحتاج إلى بنية، فإن الأمر هنا سوف يعني أن البنية المطلوبة تكون أكثر تعقيدا مما تبدت لنا. فعلى الرغم من الضغط الذي نشعر به دائما لكي نشكل تقييما متكاملا لحالة الموجود البشري؛ فإنه ليس من الواضح أن لدينا طريقة لتشكيل رؤية متكاملة للبنية من قبيل ذلك النوع منها (انظر الفصل السابع). إن هذا يظل شيئا ما ينبغي للفلاسفة وغيرهم أن يفكروا فيه.

5

الأخلاقية والسعادة والتضارب

«لا تكاد تنشأ الفجوة بين واجب المرء وسعادته، حتى يتساءل عما إذا كانت فكرة وجود تقييم واحد شامل لحياة المرء تعد في حد ذاتها فكرة خاطئة»

المؤلف

السعادة والأخلاقية

إن أكثر الاعتراضات التي تثار إزاء فكرة التقييم الشامل لحالة المرء، هي فكرة **الأخلاقية**. ولقد أكد كثير من الفلاسفة - لعل أشهرهم «كانْت»، على الرغم من أنه أبعد عن أن يكون الوحيد أو أولهم - أننا إذا كنا نفكر في الأساليب التي يمكن من خلالها تقييم حالة المرء، فإننا ينبغي ألا نركز على السعادة. وأحد هذه الجدالات يتمثل في رؤية كانْت القائلة بأن السعادة بمعنى ما ليست مفهوما متماسكا، وأن التقييمات العقلانية ينبغي أن تكون لها علاقة بالسمات الأخلاقية: لإرادة المرء أو لأفعاله بدلا من ذلك. ومن الجدالات أيضا في هذا الصدد أن هناك تقييمين ينبغي عملهما هنا، أحدهما يتعلق بسعادة المرء، والآخر يتعلق بموقفه

الأخلاقـي. وإنه لجزء من هذه الفكرة الأخيرة أنه ليسـت هنـاك طريقة يمكن بها تجميع هذين التقييمين معا من أجل الحصول على حالة واحدة للمرء.

وإذا ما فكرنا في مدى سـعادة المرء مدعين أنها «الهدف» الشـامل لحالته؛ فإن هاتـين الحالتين مـن الجدال تريان - على التتابع - أن الهـدف المعقول الوحيد هو الهدف الخاص بالحالة الأخلاقية (فالسـعادة ليسـت حتى نظاما يمكن اسـتهدافه بشكل متسق)، وأن هناك نظامين مستهدفين متصارعين، أحدهما يتعلق بالأخلاقية والآخر يتعلق بالسـعادة، من دون أن يكون هناك طريق لربط الهدفين أو جمعهما معا لأجل الحصول على وحدة شاملة. وهذا الكلام عن «الاستهداف» إنما هو أسلوب حي لوصف أساليب تنظيم اعتبارات وثيقة الصلة بالتقييم.

إن ما يعمل بأكبر قوة ضد فكرة تقييم فردي شامل لحالة المرء الأخلاقية هو - في نظر معظم الناس - بمنزلة التضارب الكامن بين التقييم وفقا لمعاييره، والتقييمات من الأنواع الأخرى التي تندرج تحت عنوان «السـعادة». إن التمييز بين التقييمات الأخلاقية وغيرها يمكن الشـعور به باعتباره ليس واضحا بشكل تام، ولا صارما تماما، ولا من السـهل توضيحه أو تبريره. ومع ذلك، فـإن هناك حالات واضحة بما يكفي لجعل التمييز بين التضارب الكامن واضحا.

وكـما لاحظنا من قبـل (في الفصل الأول) فإن الأنواع الأخـرى من التقييم تثير أيضا مخاطر إزاء شـمولية التقييم الذي يكون مرتبطا بمفهوم السعادة. وعلى سبيل المثال فإن الأفكار المتنوعة التي تندرج تحت عنوان «الكمال» يبدو أنها تثير المخاطر ذاتها. إن فكرة الجمال هي واحدة من تلك الأفكار؛ وكذلك فكرة الشجاعة العضلية، وهنـاك العديد من الأفكار الأخرى. كذلك يكون نوع الشـخصية التي كان نيتشـه مهتما بها، مهما كان العنوان الذي تحمله.

ومع ذلك فإن هذه المخاطر إزاء الشمولية التامة لمفهوم السعادة كبعد للتقييم، لم تبد قط بخطورة التهديد الأخلاقي، وعلى الرغم من موقف نيتشه الازدرائي أحيانا إزاء جعل السعادة هدفا للمرء، بل حتى تصوره لنوع ما من العظمة والجلال، يمكن تصوره هو ذاته باعتباره نوعا من السـعادة - وهو بالضبط مجرد نوع من السعادة مختلف عن ذلك النوع المألوف من السـعادة الذي يسـعى إليه الناس. وإذا أخذنا في الاعتبار الحقيقة الواضحة التي تقول لنا إن السعادة بالمعنى المألوف يمكن الظن

بأنها تنطوي على مكونات متنوعة، فلن يكون من الصعب على الإطلاق الاعتقاد بأن الحالة النيتشوية يمكن أن تعد واحدة من هذه المكونات، أوحتى واحدة متميزة.

غير أن التضاد بين تقييمات السـعادة والطابع الأخلاقي، لا يمكن استبعاده على الفور باعتباره تضادا بين السـعادة والتصور النيتشوي. وفضلا عن ذلك، فإن فلاسفة آخريـن من أمثـال كانْت قد حاولـوا أن يقيموا تخوما ليغلقـوا أي جسر من هذا القبيل، على الرغم من أن مدى نجاحهم في ذلك يعد محل جدل.

إن التناقـض عادة ما يتم التعبير عنه هنا من خلال فئتين من التعبيرات: الإلزام الأخلاقي في مواجهة خير المرء أو سـعادته؛ أو الواجب [الأخلاقي] duty في مواجهة المصلحة interest؛ أو ما ينبغي أن يفعله المرء في مواجهة ما يود أن يفعله المرء إذا مـا وُضِعت منفعته على المحك؛ أو التناقض بين الإلزامات الأخلاقية وما يريده المرء، أو بين الواجب والهوى. إن هذه التمييزات لا تتماشى بالتأكيد دائما بعضها مع بعض، ولكن من الواضح أنها مرتبطة بشـكل وثيق. إن كل فرد بطريقة سابقة على التأمل يفهم التضاد المقصود أو أشـكال التضاد هنا بشـكل أفضل - في واقع الأمر - من أن يفهم المرء عادة المصطلح المصوغ بطريقة فلسفية أو إشكالية.

وفي أيامنـا هذه نجد كثيرا من القراء ميالين إلى ربط هذا التضاد باسـم كانْت، وبتمييـزه أو تمييزاته بـين الواجب والهوى أو بين الواجب والسـعادة. غير أن هذا التضاد أقدم من كانت، ومن السـيئ ربطه بشـكل وثيق بكانـت، حيث إن كانْت ينسـب سـمات جزئية معينة إلى هذا التضاد، وهي سمات مسـتمدة من مواقفه الخاصة إزاء مسائل أخرى. فمن الأفضل النظر إلى هذا التضاد - أو أشكال التضاد - بطريقة أكثر اتساعا. وعلى أي حال، فإن هذا يمكن ملاحظته منذ فترة مبكرة، وعلى سـبيل المثال منذ كتابـات صمويـل كلارك Samuel Clarke وجوزيف بتلر Josef Butler، وكذلك في ظل المصطلح المختلف لدى الأكويني وفي الفكر اليوناني. ومجمل الموقف في المسيحية يلخصه جيدا سيدجويك على النحو التالي:

> *وبوجـه عام يمكن القول بأنه في عصور الإيمان المسـيحي، كان مـن الواضح والطبيعي الإيمان بأن تحقـق الفضيلة يكون ضروريا ومسـتنيرا ومهتديا بالسـعادة... [ومع ذلك] فإن هذا مجرد جانب*

> *أو عنصر واحد من الرؤية المسيحية: فالرؤية المضادة - القائلة بأن الفعل الذي ينشأ من الدوافع النفعية الذاتية لا تنتمي إلى الفضيلة بمعناها الدقيق - قد أكدت ذاتها على الدوام باعتبارها إما متضاربة صراحة أو يمكن تصالحها بأسلوب ما مع الرؤية الأولى.*
>
> (*The Methods of Ethics*, p. 120)

وحتى إذا كنت لا تعتقد في الفكرة الميتافيزيقية الخاصة «بالطبيعة البشرية»، فإنه من السهل النظر إلى هذا التضاد باعتباره منتشرا بين الناس على نطاق واسع، لدرجة أنهُ يُحسَب حسابه في أي مناقشة لهم حينما لا تكون محدودة بموضوع معين.

ويبدو لي أن وصف سيدجويك لا ينطبق فقط على المسيحية، بل على الناس التي تُعمِل الفكر بوجه عام. وأنا أظن أن الناس يترددون بين هاتين الوجهتين من النظر. وإحدى هاتين الوجهتين من النظر هي أن الاعتبارات الأخلاقية تخرج عن مجال السعادة، حتى إنه يوجد هناك تضارب (على سبيل المثال) بين ما ينبغي فعله من الناحية الأخلاقية وما يؤدي إلى سعادة المرء. ووجهة النظر الأخرى هي أنه ليس من تضارب هنا؛ لأن السعادة - باعتبارها شاملة - تنطوي على الأخلاقية، أو لأن التصرف على نحو أخلاقي يضمن السعادة (ربما من خلال اللطف الإلهي)، أو لهذين السببين معا. ويبدو أن أغلب الناس على استعداد لتبني كلتا هاتين الوجهتين من النظر جنبا إلى جنب؛ ربما لأن المرء يمكن أن يتجنب التفكير في عدم قدرة كل منهما على ملاءمة الآخر. وهذا ليس - فيما أظن - المجال الذي تبلغ فيه أفكار الناس أقصى غايتها.

إن الشيء الأكثر صعوبة على الإدراك فيما يتعلق بفكرة الأخلاقية باعتبارها ما يمثل هدفنا الخاص أو اعتباراتنا، التي تقع خارج اهتمام المرء بسعادته الخاصة، هذا الشيء الأكثر صعوبة كان يتمثل على الدوام في تفسير الكيفية التي يمكن بها لهذه الاعتبارات الأخلاقية أن تكون «متماسكة». ويمكن للكثيرين أن يسألوا: هل يمكن أن يكون هناك معنى أو يعد أمرا معقولا - وليس مجرد حالة من الجنون - أن تفعل ما ينبغي أن تفعله من الناحية الأخلاقية، حتى إذا كنت لا تريد أن تفعله وترى أنه يعمل ضد سعادتك؟

لقد استغرق الأمر زمنا طويلا لكي تنشأ أجوبة متطورة. لقد بذل أفلاطون بعض الجهود، وبذل أرسطو جهودا أضعف منها إلى حد ما. إن العديد من الفلاسفة - من

أمثال شافتسبري وبتلر - كانوا على وعي بالتمييز التصوري بين فعل ما ينبغي من الناحية الأخلاقية والبحث عن سعادتك الخاصة. ومع ذلك، فإن النقلة المعرفية المفاجئة قد جاءت من خلال إنجاز كانْت. إن نقلة كانْت الحاسمة قد تمثلت في جهده لإظهار الكيفية التي يمكن بها لفكرة الإلزام الأخلاقي أن تنشأ من فكرة العمومية، التي اعتقد هو نفسه أنها جزء من العقل ذاته. وقد تساءل كانْت تدعيما لهذا عن السبب في أن الدوافع التي تغري الناس عادة بألا ينصاعوا للأخلاقية - من قبيل الرغبات أو ما يسميه «الأهواء» - يُنظَر إليها باعتبارها غير مقنعة.

وقبل كانْت كان هناك دائما من الناحية الافتراضية إدراك يعي أن الإلزامات الأخلاقية لشخص ما وسعادته هما نوعان من الاعتبارات مختلفان من الناحية التصورية، بل يمكن أن يتضاربا معا. ومع ذلك، فلا أحد لديه كثير من التفسير الفلسفي ليقدم السبب في أن الإلزام يمدنا بسبب جيد لفعل شيء ما يعمل ضد سعادة المرء. إن غياب مثل هذا التفسير قد أسهم في جعل بعض المفكرين مرتابين فيما يتعلق بوجود التمييز ذاته.

التضارب عند القدماء

وفقا للرؤية الواسعة الانتشار، فإن اليونانيين القدماء ليس لديهم تصور عن الأخلاق باعتبارها شيئا متميزا عن سعادة المرء ويمكن أن يكون متضاربا معها. فحقيقة الأمر هنا – بالأحرى - هي أن اليونانيين جميعهم قد رأوا أن سعادة المرء هي الأساس العقلاني الوحيد لتدبر الأمور. وكما يقول سيدجويك:

> *في مجمل الجدال الأخلاقي لدى اليونانيين القدماء... كان يُفترَض على كل الأصعدة أن الشخص العاقل سوف يجعل اقتفاء خيره الخاص هو هدفه الأسمى.* *(Outlines of the History of Ethics, p. 198)*

إن هذه الفكرة غالبا ما تُصَاغ بالقول بأن فلسفة الأخلاق اليونانية هي فلسفة في مذهب السعادة. وبالمصطلحات التي استخدمناها هنا، فإن هذا يعد مكافئا للقول بأنه في فلسفة الأخلاق اليونانية تعد سعادة المرء الخاصة من وجهة نظر الناس العقلانيين بمنزلة التقييم الوحيد والشامل لحالة المرء. والرأي عندي أن هذا التوصيف لليونان يعد مخطئا. ويبدو لي أنه على الرغم من أن بعض اليونانيين - بمن في ذلك بعض الفلاسفة

اليونانيين - قد اعتقدوا في الرؤية التي يلمح إليها سـيدجويك، أي في التمييز والتضارب الباطني بين الإلزام والسعادة؛ على الرغم من ذلك، فإن هذه الرؤية لم تُبرَّر بشكل جيد.

غير أن الرواقيين - فيما أظن - قد لاءمهم بشكل جيد توصيف سيدجويك، على الرغـم من أن ما يقولونه يبـين لنا أن آخرين منهم لم يلائمهـم ذلك التوصيف. إن الرواقيـين يؤكدون أن الخير الوحيد للمرء هو الفضيلـة، بما في ذلك العدالة. كذلك فقد اعتقدوا بأن غاية الموجود البشري هي «التوافق مع الطبيعة» (الفصل الرابع)، وقـد جعلوا من شروط هذا «التوافق» أن تكون فاضـلا وملتزما بالمعايير الأخلاقية والاجتماعيـة. بل إنهم حتى يحاولوا أن يبينوا لنا أن المرء لا يمكن بالفعل أن يتصور وجـود اختلاف بين الفضيلـة ومنفعة المرء. غير أنهم من خـلال هذا كله يدافعون عـن قضيتهم بطريقة تبين - فيما أعتقد - أن كثيرا من جمهورهم من المفترض أنهم يؤمنون بأن هذه الأشـياء تعد مختلفة بوضـوح، ويمكن أن تصطدم بعضها ببعض. ذلك أنهم يعترفون بأن تعريف الخير والفضيلة ينطوي على «مفارقة».

إن الانطباع الشائع بأن فلسـفة الأخلاق اليونانية هي أخلاق تتوخى السعادة، هو انطباع يرجع - فيما أظن - إلى سـوء تفسـير تم تدعيمه على نطاق واسـع من خلال كانْت وهيغل. ومن النادر أن يشير كانْت إلى فلسفة الأخلاق اليونانية، ويبدو أنه قد وجه قليلا من الاهتمام الجاد لها. فقد اعتقد أن سـعادة المره هي السـبب الخاطـئ تماما في التقيد بالتزامات المرء الأخلاقية. فهو - بخلاف ذلك - قد اعتقد أن المـرء ينبغي أن يفعل ما يكون ملتزما أخلاقيا بـأن يفعله «من باب احترام القانون الأخلاقـي». وحيـث إن اليونانيين لم يكـن لديهم بالتأكيد تلك الفكرة - سـواء عن القانـون الأخلاقي بالمعنى الكانْتي، أو عن «احترام» ذلـك القانون - فإن كانْت قد أمكنـه أن ينتهي إلى القول بأنهم لم يكن لديهم فكرة الإلزام الأخلاقي على الإطلاق، وهم لم يكن لديهم تصوره هو لهذه الفكرة.

إن فلسـفة الأخـلاق اليونانية مفعمـة أيضا بمحاولات لبيان كيـف أن الالتزام بالمعايـير الأخلاقية يكـون في العادة، بل غالبا ما يكون دائما موجها لسـعادة المرء. وهـذا يصدق - على سـبيل المثال- عـلى **جمهورية** أفلاطون وعلى كتاب أرسـطو **الأخلاق النيقوماخية**. ومع ذلك، فإن هذا لا يبين لنا أن أفلاطون وأرسـطو لم يعترفا بأن الاعتبارات الأخلاقية يمكن أن تتضارب أحيانا مع خير المرء الخاص.

ومع ذلك، فإن كانْت يرى أن كون هؤلاء الفلاسفة كانوا على استعداد للبرهنة على الاستقامة الأخلاقية استنادا إلى سعادة المرء، كان بمنزلة دليل إضافي على أنهم لم يفهموا فكــرة الإلزام الأخلاقــي، أو الاختلاف الحاد بينها وبين الأخلاقيــة. ولذلك فقد كان من السهل بالنسبة إليه أن يفترض أن رؤيتهم كانت متعلقة بمذهب السعادة تماما.

إن هيغــل وأتباعه - ومن أمثلتهم من الإنجليز تومــاس هِل غرين T. H. Green - كان لديهم ســبب مختلف تماما في تفسير فلســفة الأخلاق اليونانية على هذا النحو. فلقــد رأى هيغــل أن كانْت كان على خطأ في رؤيته لوجود تضــارب باطني بين الإلزام الأخلاقي وإشباع رغبات أو «أهواء» المرء الخاصة. فقد رأى هيغل أنه يمكن أن يلجأ إلى اليونان كي يعارض كانْت في هذا المضمار. ورأى أنك إذا ما أدركت حقا مفهوم الأخلاقية، بطريقة مختلفــة تماما عما أدركه كانت، وإذا ما أدركت أيضا مفهوم منفعتك الخاصة؛ فإنك سوف ترى أن هذا المفهوم الأخير **ينطوي على** المفهوم السابق؛ ولذلك فإن السعي إلى الحصول على سعادتك الخاصة ينبغي أن ينطوي على محاولة للتوافق مع الأخلاقية (بالمعنى الذي ينبغي به فهم هذه الكلمة على النحو الصحيح).

وهذا على وجه الدقة هو الرؤية الخاصة بالسعادة التي عادة ما ينسبها هيغل والهيغليون التالون إلى فلاسفة اليونان. وبذلك فإن هيغل قد اتفق مع كانْت لفظيا في أن اليونانيين قبلوا مذهب اللذة، ولكنه اتخذ رؤية مختلفة فيما بلغه من مذهب الســعادة. ومنذ ذلك الحين، أصبح من الشــائع وصف فلســفة الأخــلاق اليونانية باعتبارها مذهبا في السعادة بمعنى ما أو بآخر.

ومع ذلك، فإن تفسيرات الفكر اليوناني الخاصة بالسعادة تصطدم على غير توقع بدليــل مضاد. إن هذا الدليل يتخذ صورة فقرات يكشــف فيه الفلاســفة اليونان - وكذلك الكتاب من غير الفلاســفة - عن وعي بأن الاعتبارات الأخلاقية وسعادة المرء هــما أمــران مختلفان ويمكن أن يتعارضا كلاهما مع الآخــر. وهناك أمثلة على هذا الوعي لدى أفلاطون وأرسطو.

فأفلاطون يقول الأشــياء التالية فيما يتعلق بالحكام الفلاسفة في مدينته المثالية. إنه يقول أولا:

> *إننــا ينبغي إذن أن نفحص - واضعين هذا في اعتبارنا - إذا ما كان هدفنا في تأســيس حراسنا يفترض أن نمنحهم أكبر قدر من السعادة، أو*

> *أننا ينبغي في هذا الشأن أن ننظر إلى **المدينة ككل**، وأن نرى كيف يمكن تحقيق **أكبر قدر من السعادة** لها. إننا يجب أن نفرض على المساعدين والحراس وأن نقنعهم بأن يؤدوا مهمتهم على أفضل نحو، وكذلك الحال بالنسـبة إلى جميع الفئات الأخـرى. وفي الوقت الذي تنمو فيه المدينة ككل ويَحسُـن حكمهـا، فإننا ينبغي أن نترك للطبيعـة أن تمد كل فئة بنصيبها من السعادة (Republic 420b-c)، مع ملاحظة أن التأكيد على عبارات معينة في النص هو من عندي وليس من عند أفلاطون).*

ثم هو يقول بعد ذلك:

> *ذلك أن الحقيقة هي... إذا كنت تستطيع اكتشاف طريقة للحياة تعد **أفضل** من الحكم من أجل الحكام المحتملين، فإن المدينة الحسنة التنظيم تصبح ممكنة... (520e-521a)، مع ملاحظة أن التأكيد الوارد في النص هو من عندي، لا من عند أفلاطون).*

والخلاصـة هي التـالي. إن مهمة الحكام هي أن يحكمـوا المدينة. ولكي يقوموا بتلـك المهمـة، فإنهم يحتاجون إلى فهـم العدالة والخـير (533-4, 540-1). وفعل ذلك يسـتلزم أيضا - فيـما يرى أفلاطون - أن يكون جزءا من وظيفتهم التفلسـف على نحو شـامل. ولكنهم ينبغي أن يتفلسـفوا قبل أن يبـدأوا الحكم، وبذلك فإن هذين النشـاطين ينبغي أن يكون انفصالهما وقتيا فحسـب. وفضلا عن ذلك، فإن أفلاطون يرى أن كلا النشاطين يتداخلان معا (فالحكم يقع في طريق التفكير المتعلق بالفلسفة). ولذلك فإنهما لا يمكن اقتفاؤهما بشكل جيد في الوقت ذاته.

ولكن الحكام من خلال التفلسـف يكتشـفون شـيئين: أولهما، أن التفلسـف هو النشـاط الأكثر متعة - بشـكل أكبر كثيرا من متعة الحكم - وهو النشاط الذي سيجعلهم أكثر سعادة. وثانيهما، أنهم على الرغم من ذلك يكونون مضطرين إلى أن يمارسوا الحكم. وهكذا فإن الحكم يتطلب منهم أن يتفلسفوا، والفلسفة تجعل من الواضح بالنسبة إليهم أنهم يكونون في وقت واحد مضطرين إلى أن يحكموا، وأنهم يفضلون الانشغال بالتفلسف على الانشغال بالحكم. وهنا يكمن التضارب.

كذلك فإن أرسطو يرسم صورة شبيهة بهذا من ناحية حاسمة. إن أفضل نوع من السعادة بالنسبة إلى الموجود البشري - فيما يرى - هو التفكير الفلسفي أو «التأمل» contemplation (theoria):

> *إن السعادة تمتد... بقدر ما يمتد التأمل، وإن السعادة تخص الناس بقدر ما يخصهم التأمل، ليس بطريقة عارضة ولكن بفضل التأمل؛ حيث إن هذا التأمل ذاته يكون جديرا بالإجلال والاحترام. ومن ثم، فإن السعادة ستعد صورة ما من التأمل. (NE 1178b28-31)*

«ولكن بطريقة ثانية يمكن القول بأن الحياة وفقا [للفضيلة العملية] هي السعادة» (1178a 8-9): فالنوع الثانوي من السعادة يتأسس من خلال النشاط السياسي.

إن النشاط السياسي هو أمر آخر، ويتفق مع المعايير الأخلاقية التي يفترضها أرسطو. وفي مقابل ذلك، فإن التأمل هو أمر منكفئ على الذات (على الرغم من أن أرسطو يقدمه أحيانا باعتباره أمرا يحدث في صحبة بعض الأصدقاء أو الزملاء). إن كلا النوعين من النشاط هو شكل من أشكال تحقق القدرة البشرية، أعني قدرة العقل التي تتجلى عمليا في إحدى الحالتين، ونظريا في الحالة الأخرى (انظر الفصلين الأول والثاني). وهكذا فإن كليهما شكل من السعادة. ومع ذلك، فإن النشاط السياسي يصرف انتباه المرء عن التفكير الفلسفي. فالمرء لا يمكن أن ينشغل بهما معا بشكل تام (مثلما أكد ذلك أفلاطون أيضا). وبذلك فإنهما يتضاربان إلى هذا الحد. وفي هذا الموقف، يوصي أرسطو بأن تكون حياة المرء الجديرة بالاعتبار مكرسة للتأمل أكثر مما تكون مكرسة للاعتداد بالحياة السياسية.

وعلى الرغم من أن أرسطو يقول بأن الحياة الأكثر سعادة هي الحياة المكرسة للفكر الفلسفي، فهو أيضا ينوِّه إلى أنه بما أن المرء لا يمكن أن يفكر طوال الوقت، فإن مثل هذه الحياة سوف تنطوي أيضا على مجال يتعلق باعتبار لفضائل أخرى للشخصية. وبعبارة أخرى يمكن القول بأن هذه الحياة سوف تنطوي على هدفين رئيسين، على الرغم من أن التأمل سيكون هو الهدف السائد.

وإذن فإننا نجد لدى أفلاطون وأرسطو نوعا من التضارب بين قيمتين: القيمة العامة والأخلاقية وغيرها مما يتعلق بالنشاط السياسي، والقيمة الأخرى المتعلقة بالنشاط

الأكـثر تعلقا بالذات الخـاص بالتفكير الفلسـفي ذاته. إن أفلاطون يؤكـد أن الحكام الفلاسفة يمكن أن يتعلموا من تفكيرهم الفلسفي أنهم يكونون مضطرين إلى الانشغال بالسياسـة؛ لأنهم محظوظون بما يكفي لكي يعيشوا في مجتمع خيِّر. (ولا يقع مثل هذا الإلزام الأخلاقي - فيما يؤكد أفلاطون - على الفلاسـفة الذين لا يعيشـون في مثل هذا المجتمـع، وأفضل نصح يوجه إليهم هو أن يبقوا متحررين من السياسـة). وفي مقابل ذلك، فإن أرسطو لا يرى أن الفكر الفلسفي يمدنا بأي برهان على الحاجة إلى أن نعيش الحياة مكرسين أنفسنا للسياسة. بل إن الأمر على العكس من ذلك، فهو النشاط الأفضل فحسب والانشغال به هو ما يقود المرء بعيدا عن النشاط السياسي.

وفي مواجهـة هـذا التضارب، يصبح أفلاطون وأرسـطو عـلى جانبين مختلفين. فأفلاطون يقف في جانب النشاط السياسي الذي يُمارس في ظل ظروف خاصة (أعني في إطار دولة المدينة المثالية ideal city-state)، في حين أن أرسـطو يقف في جانب الفكر الفلسـفي. ومع ذلك فإن السياسـة عند أفلاطون تعد مُلزِمة، وتكون متاحة فقط بالنسـبة إلى الحكام الفلاسـفة، عـلى الرغم من أنها لا تجعلهم سـعداء قدر سعادتهم حينما يقومون بالتفلسف. ونحن هنا نجد شيئا ما مشابها للتضارب المثار حديثا بين الواجب والسـعادة. كما أننا نرى شيئا ما ليس مغايرا للفكرة القائلة بأنه حينما ينشأ التضارب بالفعل؛ فإن الواجب إذن- كما أكد على ذلك كثير من المحدثين - ينبغي أن تكون له الصدارة على سعادة المرء الخاصة.

العقبات التالية إزاء توضيح التضارب وتفسيره

وعلى الرغم من أن هناك وعيا في فلسـفة الأخـلاق اليونانية بالصدام المحتمل بين هذيـن الاعتبارين المختلفين، أي بين المعايير الأخلاقية والسـعادة الفردية؛ وعلى الرغم أيضا من الإحسـاس بالتوتر بينهما الذي يصفه سـيدجويك والذي نجده لدى الأكويني ولدى كتاب مسـيحيين آخرين، فقد تطلب الأمر وقتا طويـلا لكي تتبلور صورة لهذين النوعين من الاعتبارات، وللأسـاس الذي يقوم عليه كل منهما. فهذه الفكرة لم تتشـكل بوضوح قبل مجيء القرن السـابع عشر فصاعدا - على سـبيل المثال في كتابات كلارك Clarke، وكمبرلانـد Cumberland، وبتلر على نحو أكـثر وضوحا، ومن بعدهم أيضا برايس Price وريد Reid. وبعد ذلك قدم كانْت تفسيرا فلسفيا جوهريا لهذه الفكرة.

إن معظـــم الصعوبة في توضيح التضارب الذي نشـــأ بســـبب ســـمات العقيدة المسيحية المحصَّنة بشكل جيد. فمن وجهة نظر هذه الأفكار، ليس من الواضح على الإطـلاق أن هناك معنى للقول بوجود تضارب بين الواجب والمصلحة. والحقيقة أن اللاهوت المســـيحي المتعارف عليه هو على الضد من مجمل الفكرة القائلة بأن هذا التضارب يمكن أن يحدث.

إننا نحتاج إلى أن نبدأ بإحدى الأفكار الأكثر أهمية في فلسفة الأخلاق المسيحية، وهي الفكرة المســماة بالقاعدة الذهبية. إنها فكرة تجعلنا على قرابة كبيرة من فكرة التضارب الممكن، ولكنها لا تكون قريبة تماما منها، أو أنها لا تكون منزهة عن الخطأ تماما.

إن الصياغتين الواردتين في الإنجيل عن القاعدة الذهبية هما التاليتان:

وكـــما تريدون أن يفعل الناس بكم افعلـــوا أنتم أيضا بهم هكذا.

(لوقا 6 :31)

كذلك:

فكل ما تريدون أن يفعل الناس بكم افعلوا هكذا أنتم أيضا بهم.

(متى 7 :12)

وكـــما تمت ملاحظـــة ذلك الأمر على نطاق واســـع، فإن مثل هـــذه الأقوال يمكن النظـــر إليها، لا باعتبارها تعبر عن فكرة الإلزام الأخلاقي من حيث هي فكرة مختلفة عن فكرة ســـعادة المرء الخاصة، بـــل باعتبارها أقوالا أنانيـــة بطريقة مباشرة. وبذلك فإن هذا ســـيكون مساويا للقول: «لا تفعل الأشياء التي تجعل الآخرين تعساء؛ لأنهم قد يثأرون منك ويجعلونك تعيســـا؛ بل افعل - بدلا من ذلك - الأشـــياء التي تجعلهم سعداء لأن هذا سوف يزيد من الفرص التي تجعلهم يردون الجميل بالمثل». إن مثل هذه الصياغات قد تعمل على جعل الأمر أكثر صعوبة في التفكير في القاعدة الذهبية بوصفهـــا معبرة عن إمكانية التضارب المتعلق بالأمر هنا. لأن مثل هذه الصياغات قد تفسح المجال للقول إن خير المرء هو الاعتبار العملي الوحيد الذي له شأن هنا.

ومع ذلك، فإن القاعدة الذهبية أيضا لها بالتأكيد تفســـير غير أناني. إنها قاعدة يعتنقها أولئك الذين يضعون القاعدة في سياق تلك النصيحة:

أحبـوا أعداءكم، أحســنوا إلى مبغضيكم، باركــوا لاعنيكم، وصلوا لأجل الذين يسيئون إليكم. (لوقا 6: 27 - 8)

ولكن حتى الأقوال من هذا القبيل، إذا لم يكن المرء حريصا على أن يكشف عن تأويــلات بديلة لها، يمكن للمرء أن يأخذها بطريقــة أنانية. فما يكون مطلوبا لمنع مثل هذا التفســير، ولإظهار فكرة التضارب بوضوح ، إنما هو إقرار صريح شجاع بأن الخير الأقصى للمرء يمكن أن يصطدم بمعيار حب الجار أو الإنســان بما هو إنســان. وبطبيعة الحال فإن مثل هذا القول ليس مطروحا هنا.

إن الفكــر اليونــاني كان عــلى ألفة بالفهم اللاأنــاني الكامن في الفكــرة القائلة بالقاعدة الذهبية. لقد تجلى هذا الفهم - على ســبيل المثال - لدى المؤرخ هيردوت. فهو يسرد القصة التالية. فبعد موت الطاغية بوليكراتس الساموسي Polycrates of Samos، فإن الإنسان الذي انتقلت إليه قدرته يتحدث على النحو التالي:

إن صولجان بوليكراتس والســلطة التي يمثلها هذا الصولجان قد أصبحــت ملك يميني. وبذلــك فإنني يمكنني - إن شــئت - أن أصبح سيدك المطلق. ومع ذلك، فإنني سوف أمتنع بقدر ما أستطيع عن أن أفعل مــا أقوم بتوبيخه في فعل الآخريــن. إنني لا أوافق على تصرف بوليكراتس، كما أنني لن أوافق على تصرف أي شــخص آخر تطلع إلى الســلطة على حســاب الناس؛ ومن ثم فحيث إن بوليكراتس قد لقي حتفه؛ فإنني أنتوي أن أتخلى عن السلطة، وأن أعلن أنك شخص مساوٍ لي أمام القانون. (Herodotus, History, III, 142)

إن الفكرة المطروحة هنا يمكن التعبير عنها في الوصية التالية:

لا تفعل للآخرين ما قد اســتنكرت أن يفعله الآخرون بك، وافعل للآخرين ما قد استحسنت أن يفعلوه لك.

إن هــذا يقدم إمكانيــة وجود اتجاهــين مختلفين: ما كنت تــود أن تفعله أو يحدث، وما قد استحســنته أو اســتنكرته. والاتجاه الأخير يمكــن النظر إليه بمعنى أخلاقي، وعندئذ سيفسح مجالا لحدوث تضارب بين الأخلاقية وما يريده المرء.

وعـلى الرغم من أن مثل هذه الصياغـة للقاعدة الذهبية تجعل إمكانية التضارب واضحة، وعلى الرغم من أن التضارب يبدو واضحا في الفكر الفلسفي وفي الفكر الشعبي، فإن التضارب مع ذلك لم يكن من السهل تبينه داخل سياق الفلسفة المسيحية.

إن هذه المسألة تعد معقدة بحيث يصعب على المرء أن يجتاز طريقه خلالها. وهناك أسئلة مجدولة مع هذه المسألة تتعلق بالإرادة الحرة، وبالمسؤولية، وبالعلم الإلهي المسبق والقدرة المطلقة والإحسان الإلهي، جنبا إلى جنب مع فكرة الأكويني عن «تزامل» الإرادة الحرة مع الفضل الإلهي؛ فكل هذه المسائل تجري بشكل جيد فيما وراء الموضوع الراهن.

في الرؤية المســيحية النموذجية، فإن ما يعد صوابا هو أمر يتم تعريفه وتأسيسه من خلال القانون الإلهي، ســواء كان مخلوقا بواســطة إرادته أو مدرّكا من خلال فهمه (وربما أيضــا - من وجهات نظر أخرى - من خلال فهم فرد مــن الموجودات البشرية). فهذا أمر محدِّد للسلوك الحق والحياة القويمة.

فكيــف يمكــن لنا - مع ذلك - أن نتخيل شــخصا يواجه تعارضا بين هذا المســار من ناحية، وبين ســعادته القصوى من ناحية أخرى؟ وبعبارة أخرى يمكن أن نتســاءل: كيف يمكن أن نتصور شخصا ما يحدث نفسه قائلا: «إن أحد المسارات سيقودني إلى أقصى درجة مما يحقق خيري الخاص، والمســار الآخر يخضع للأخلاقية، ويجب عليّ أن أختار أحدهما متســائلا: ما المســار الذي ينبغي أن أتّبعه»؟ وهنا يتبدى لنا أن هناك معيارين يمكن أن نتخذهما من خلال الرؤية المسيحية، ولكن لا أحد منهما يسمح بنشأة ذلك التضارب.

فمن وجهة نظر ما في الرؤية المســيحية يمكن القول بأن الخلاص، وبالتالي ســعادة المــرء القصوى يمكن أن تتحقق من خلال أعمال المــرء، أعني من خلال ما يفعله المرء. ولكــن لكي يبلغ المرء تلك الغاية، فإن ذلك يقتــضي أن يكون مرضيًّا عنه من الله، تماما مثلــما أن عدم بلوغ تلــك الغاية يقتضي أن يلقى العقاب الإلهــي. ولكن الرضا الإلهي ســوف يناله فقط أولئك المســتقيمون، أما العقاب الإلهي فسوف يناله الفاسدون. فلا يُتوقع من الله أن يرتكب أخطاء في هذا الشــأن. وعلى أســاس هــذه الرؤية، فإن المرء لا يمكن على نحو عقلاني أن يرى نفســه على أنه يتدبر مســألة الاختيار بين الاعتبارات الأخلاقية وتلك الاعتبارات التي تتعلق بالخير الأقصى الخاص بالمرء. فأنت تعرف أنه إذا تأثرت ســعادتك بقرارك؛ فإنها عندئذ تكون مضمونة بأنك ســتكون سعيدا إذا - وفقط إذا - ما اخترت الاستقامة.

ومـن وجهـة النظر الأخرى، فإن الخـلاص يأتي من خلال الفضـل الإلهي، والفضل الإلهي وحده. وإذا كان الأمر كذلك، فإن الاختيارات القويمة لا تضمن الخلاص. ومعنى هذا أن شـخصا ما قد يختار الاستقامة، ولكنه مع ذلك لا يكون في النهاية سعيدا. ومع ذلك، فإن هذا لا يمكن أن يقدم تضاربا يمكن أن يأخذه المرء في الاعتبار؛ لأنه لا يتوقف عليه، بل يعتمد على الله وعلى كفالته للفضل الذي ينعم به على المرء. ولذلك فإن الفرد - بناء على هذه الوجهة من النظر- لا يمكنه أن يختار الخلاص، أو يختار بالتالي أي شيء سـوف يتسـبب بالقطع في حدوثه، أو حتى يتسبب في إمكان بزوغه (اللهم إلا إذا كان في مقدور المرء - على سـبيل المثال - أن يتأمل بروية أو يحكم إذا ما كان عدد النجوم عددا زوجيا أو فرديا). ولكن حيث إن الشـخص لا يمكن أن يُحدِث النعمة أو يكون له تأثير في منحها، فالفرد لا يمكنه أن يتدبر على الإطلاق خيره الخاص على المدى الطويل.

ومن ثم فإنه لا عجب في أن التقليد المسيحي المتوارث - كما رأى سيدجويك - لم يصل إلى أي إيقاف تام بشـكل حاسـم للتضارب بين الإلزام وسعادة المرء الخاصة، حتى مجيء القرن السابع عشر، على الرغم من أنه قد أحس التوتر الكائن منذ زمن طويل. ولقد انبثق هذا التضارب تدريجيا، وخاصة في كتابات الفلاسـفة من أمثال كمبرلاند وكلارك وبتلر. أما التفسير الفلسفي المتقن للكيفية التي يكون بها هذا ممكنا، فقد تكفل به كانْت.

التفسيرات الحديثة للتضارب السابقة على كانْت

على الرغم من أن كانْت كان هو أول من أسس تفسيرا متقنا، مدفوعا باعتبارات فلسفية واسعة تتعلق بالكيفية التي يمكن بها للأخلاقية أن تترابط بطريقة عقلانية، حتى إذا لم تتسـبب في حدوث السعادة؛ فإن الأجزاء الجوهرية في المخطط الكانْتي قد تم تصورها واستعراضها من قبل.

إن هـنري مور (87-1614) Henry More - على سـبيل المثـال - يؤيد النزعة الخيرية التي وفقا لها:

> *إذا كان يُعتبر من الخير أن يكون شـخص واحد مزودا بالوسـائل التـي تتيح له أن يحيا حياة رغدة وفي سـعادة، فإنه من المؤكد يقينا من الناحية الحسـابية أنه لكي يكون الخير مضاعفا أن يكون شخصان*

> مزودين بذلك، وهكذا. *(اقتبسه سيدجويك في كتابه Outlines of the History of Ethics, pp. 169-75)*

إن الأمر هنا لا يحتاج إلى كثير من علم الحساب لكي يدرك المرء أين تصطدم سعادة المرء الخاصة مع سعادة شخصين آخرين؛ فهذا القول يعني أن سعادتهما تعادل ضعفي سعادة المرء الخاصة. ومع ذلك، فإن هنري مور لا يناصر دائما هذا الاستدلال، وهكذا فإن التضارب المتعمد بين الغيرية altruism وسعادة المرء الخاصة يبقى غامضا إلى حد ما.

وقد اتخذ ريتشارد كمبرلاند (1718-1632) Richard Cumberland خطوة في هذا الاتجاه ذاته. وهو مشهور بتوقعه - بصورة تقريبية - للمذهب النفعي utilitarianism بدعواه القائلة بأن «الخير العام للجميع» هو الغاية التي ينبغي قياس قيمة كل المعايير بالنسبة إليها. وفضلا عن ذلك، فإنه يؤكد:

> *إن أكبر إحسان ممكن لكل عنصر فاعل عقلاني تجاه بقية المجموع يشكل الحالة القصوى للسعادة بالنسبة إلى كل فرد وبالنسبة إلى المجموع، مادام يعتمد على قواهم الخاصة، ويكون مطلوبا بالضرورة من أجل سعادتهم؛ وبالتالي فإن الخير العام سيكون بمنزلة القانون الأسمى (المصدر نفسه).*

وليس من الواضح هنا (مثلما هي الحال لدى مِل) كيف يمكن لسعادة المجموع أن تكون سببا بالنسبة إلى فرد معين، ولكن مما لا شك فيه أن كمبرلاند أراد أن يقول إنها كذلك.

إن صمويل كلارك (1747-1675) Samuel Clarke قد اتخذ خطوة أكثر جدارة بالملاحظة إزاء النتيجة التي عمل كانْت على الانتهاء إليها. فهو- في المقام الأول- قد حاول بوضوح أن يبين لنا أن الواجبات الأخلاقية تعد إلزامية بالنسبة إلى المرء بشكل مستقل عن أشكال الثواب والعقاب التي حددها الله - على الرغم من أنه قد زعم أن تلك الأشكال من الثواب والعقاب تعد مؤكدة. وفي المقام الثاني، فإنه قد أكد أن الخير الأكبر يكون مفضلا على الخير الأقل، بصرف النظر عما إذا كان الخير هو خير

المرء الخاص أو خير غيره. وفضلا عن ذلك، فإنه قد أكد أن تلك المسـألة لها الوضع ذاته الذي يكون للبداهة الرياضية.

غـير أن آخرين أيضا من أمثال جوزيف بتلـر (1692- 1752) Joseph Butler وفرانسـيس هاتشيسـون (1694-1747) Francis Hutcheson قـد وضعوا تمييزا واضحـا بين تلـك الاعتبارات العقلانيـة التي ترتكز على خير المـرء الخاص أو حب الـذات، وتلك التي تكون عامة من حيث انتماؤها إلى سـعادة الآخرين بوجه عام. فكلما قيل بوضوح إن الناس يكون لديهم شـعور بالإحسـان تجاه الآخرين، وليس فقط التأثر بمتعهم الخاصة، كان من الأسهل - كما بين ذلك بتلر على نحو لا التباس فيه - أن تتعارض تلك المتع بعضها إزاء بعض.

إن هذا التوجه يسير فيه أيضا شافتسبري (1671-1713) Shaftesbury وريتشارد برايـس (1723-91) Richard Price، وتومـاس ريـد (1710-96) Thomas Reid، وآدم سميث (1723-90) Adam Smith. إن برايس يقيم دعويين جديرتين بالاعتبار. إحدى هاتين الدعويين أن المطالب الأخلاقية لا تنشـأ فقط من الإحسان الذي يتخذه المـرء إزاء رفاقـه من الموجودات البشرية (وهو الأمر الـذي نجده بالتأكيد حاضرا في الوصيـة الإنجيلية التي تقول: «أحب أعداءك»). فالمطالب الأخلاقية تنشـأ أيضا من مبادئ أخرى، من قبيل مبدأ قول الحقيقة.

إن قضيـة برايس الأخرى - التي تعد أكثر أهمية - تأخذه بعيدا في اتجاه كانْت، هـي قضية تتجـاوز القول بأن هناك أسسـا لطاعة الأخلاقية التي تكون مسـتقلة عـن توجيه خير المرء الخـاص. إن هذه هي القضية التي تناصر الأخلاقية بمنأى عن خـير المرء الخاص هي بالضبط النوع **الخاطئ** من الدافعيـة التي يتطلع إليها المرء أخلاقيا. وكما أكد سيدجويك، فإن هذه القضية قد تشكلت دائما في الفكر المسيحي، وقـد قُدِّر لهـا أن تكون مركزية في رؤيـة كانت. (كما أنها ينبغي تفسـيرها - فيما أرى - باعتبارها صدى لرؤية أرسـطو بأن الأفعال الفاضلة أخلاقيا ينبغي النظر إليها باعتبارها أفعالا ينبغي فعلها «لذاتها»).

بل إن شافتسـبري قد قال في هذا الصدد بشيء أكثر إثارة للدهشة. وهو حينما يضع في حسبانه الرؤية المسيحية القائلة بأن الإله يعاقب على الخطية ويمنح الثواب للاسـتقامة، فإنه على الرغم مـن ذلك يصر على أن السـبب في فعل الصواب ليس

يكمن ببســاطة في أنك إن لم تفعل ذلك فسوف يعاقبك الله. فأنت بالأحرى ينبغي أن تتأثر بأن الفعل يكون قويما، وأن تعترف بأن الله سوف يثيبه لهذا السبب ذاته. وهــو يناصر هذا الفكــر إلى حد التأكيد على أنك ســوف تنظــر إلى الفعل القويم باعتباره إلزاميا حتى إذا كنت لا تعتقد أنه لن ينال الثواب. وهكذا فإن:

> *من يكون لديه اعتقاد راسخ في الإله الذي يسميه فحسب بالخير، وإن كان في الحقيقة لا يرى شــيئا بجانبه يمكن أن يعد خيرا حقيقيا... مثل هذا الشــخص، الذي يؤمن بالثواب والعقــاب في الحياة الآخرة، يرى ذلــك بالضرورة مرتبطا بالخيرية والفضيلة، وبالخســة والحقارة، وليــس بأي صفات أو ظــروف عارضة مما لا يمكن تســميته بالثواب والعقاب، بل بحصص متقلبة من ســعادة وشــقاء الموجودات. وهذه هــي الشروط الوحيدة التي بناء عليها يمكن للاعتقاد بوجود عالم آت يمكن أن يؤثر تأثيرا ســعيدا في الشــخص المؤمن بالحياة الآخرة. وبناء على هذه الشروط، وبفضل هذا الإيمان، فإن الإنســان يمكن أن يبقي على فضيلته واســتقامته - حتى في ظل أكثر أفــكار الطبيعة البشرية قســوة - حتى حينما يصبح في الظروف السيئة والمعاكسة في مواجهة ذلك الرأي الســيئ الذي يقــول بأنه «من الطبيعــي أن يكون وجود الفضيلة عدوا للســعادة في الحياة». (خصال الناس Characteristics of Men..., pp. 189-90)*

التفسير الكانْتي للتضارب

لــكي نصل بوضوح تــام إلى الرؤية القائلة بأن الشــخص يمكن أن يكون مواجها بالاختيار بين الالتزام بالمعايير الأخلاقية أو الغيرية، وأن يقتفي سعادته الخاصة؛ فإنه يجب توظيف أفكار معينة بطريقة محددة. وعلى الرغم من أن الأفكار الأساسية في هذا الصدد قد وُجِدت من قبل كانْت لدى أرســطو، بوجه أخص لدى أفلاطون، فإن هذه الأفكار قد تطورت في كتابات كانْت وحدها، وبرهنت بشــكل تام وبإسهاب ما أمكن ذلك على إيضاح هذا التضارب بشكل لا تخطئه العين.

إن أهم نُقلة اتخذها كانْت في هذا الصدد هي بناء مخطط متقن لتفسير وتبرير فلسفي للفكرة القائلة بأن الإلزام الأخلاقي يمكن أن يكون مترابطا من الناحية العقلانية **بشكل مستقل تماما عن توقع الثواب** على الاستقامة والعقاب جزاء على السلوك غير القويم. وهذا يعني أنه أراد أن يجيب عن السؤال: «لماذا يعمد المرء إلى أن يفعل شيئا ما ينبغي عليه أن يفعله حتى إذا لم يكن يريد أن يفعل ذلك؟».

إن موقف كانْت مبني على أساس من تأمل فلسفي معقد في طبيعة الفكر والسلوك الإنسانيين، وفي طبيعة «الإرادة» في المقام الأول. إنه يحاول أن يبين ما يمكن أن يقنع المرء بأن يريد فعل ما يكون ملزما على الرغم من رغبته أو ميله إلى فعل شيء ما آخر. والواقع أن العمق والبراعة في طرحه للمسألة - بصرف النظر عن مدى صحته - قد أرغم كل المفكرين التالين له على أن يأخذوا موقفه هنا مأخذ الجد. ومن ثم، فقد كان من المستحيل التخلص من الفكرة القائلة بأن طابع الأخلاقية المترابط يمكن أن ينشأ من شيء آخر منفصل تماما عن اهتمام المرء بسعادته الخاصة.

إن مخطط كانْت قد تم تشييده من خلال الفكرة المسماة **بالإلزام المطلق**(*) **Categorical Imperative**. وهذا الإلزام المطلق في صورته الأساسية يتمثل في هذا القول: «افعل فقط وفقا لتلك الحكمة التي يمكن أن تجعل من فعلك في الوقت ذاته قانونا عاما». إن هذا يجسد الفكرة القائلة بأن العقل يقضي بأنه ينبغي الالتزام بالأخلاقية بصرف النظر عن «احترامنا للقانون الأخلاقي». إنه التزام لا يرجع إلى أي توقع لنتائج مفضلة بالنسبة إلى سعادة الفرد (أو سعادة أي شخص آخر في حقيقة الأمر). وهكذا فإن الإلزام المطلق يكون مصمَّما لكي يمدنا بتفسير لاحترام الشخص للمعايير الأخلاقية بلا اعتداد بالذات مطلقا. (وهناك سمة أخرى للتفسير هي أنه يعزو «الاستقلال» للشخص، انظر Schneewind 1998).

وعلى هذا النحو فإن الخاصية الرابطة للمعايير الأخلاقية تصبح مختلفة بشكل حاد - من وجهة نظر كانْت - عن الهدف الخاص بسعادة المرء. فالمرء يمكن أن يضع

(*) الإلزام المطلق عند كانْت هو أمر عقلي مطلق، أي أمر يصدره العقل بحيث يكون ملزما لسلوكنا كيما يكون سلوكا أخلاقيا. وهو أمر مطلق لأنه غير مشروط، أي غير مقيد بشرط أو غاية من ورائه أو من خارجه. ومن الأوامر المطلقة التي تحدد الواجب الأخلاقي بشكل مُلزم غير مشروط، ذلك الأمر أو المبدأ الذي يقول لنا: افعل كأنك تريد أن تجعل من الحكم العقلي الذي يوجه فعلك قانونا عاما ملزما للناس جميعا [المترجم].

الاعتبـارات الخاصة بفعـل شيء ما داخل تنصيصين مختلفين هما: «هل سـيكون هذا موجها إلى سـعادتي؟»، و«ألسـت أنا ملزما أخلاقيا (أو مسموحا لي أو ممنوعا عليّ) أن أفعله» وليس الأمر فقط أن سـعادة المرء لا تعد جزءا من العقل لكي تناصر الأخلاقية؛ بل إن الإلزام المطلق يمدنا بالسـبب في مناصرة الأخلاقية بتفسير أكثر جوهرية وتعقيدا من أي تفسير وُجِد من قبل.

بل إن كانْت يذهب إلى مدى أبعد ليؤكد - خصوصا في كتابه **تأسيس ميتافيزيقا الأخـلاق Grounding for the Metaphysics of Morals** - عـلى أن السـبب الأخلاقـي الصحيـح للتقيد بالالتزامـات الأخلاقية للمرء يجب ألا يشـتمل على أي اعتبارات خاصة بالسـعادة على الإطلاق. فالأسـباب الأخلاقية تنشأ برمتها بالأحرى من الأمر الأخلاقي ذاته، من خلال ما يسـميه كانْت «احترام القانون الأخلاقي». إن هذا التقيد يؤكد (من دون إضافة منطقية له بالفعل) استقلال الاعتبارات الأخلاقية عن الاعتبار الخاص بذات المرء الذي تتشكل من خلاله السعادة.

وبذلك فإنه يتم التسـليم بأن الهدف الذي يسـعى إلى تحقيق سعادة المرء هو ما يقود سـلوك المرء إينما تتحقق السـعادة. فهذا الهدف يعد قادرا على أن يقود شـخصا ما إلى اختيار الأفعال التي تنتهك الأخلاقية. وفضلا عن ذلك، فإن المرء يمكن أن يعتقد أن هذا يمكن أن يحدث، وبذلك يكون في مواجهة تضارب يمعن المرء النظر فيه، ليرى إذا ما كان ينبغي عليه أن يفي بواجبه أو يسعى إلى تحقيق سعادته.

ومـن ناحية، يمكن القول بـأن كانْت قد ابتعد - لأغراض تتعلق بهذا التفسـير الفلسفي - عن الموقف المسيحي. فاليقين بالثواب الفعلي على الاستقامة وبالعقاب جزاء على الانتهاك الأخلاقي، هو أمر قد سقط من حسابه في تصوره للأخلاقية. وهذا يعني أن أخذ المرء لسعادته في الاعتبار- على الرغم من أن هذه السعادة تعد ثوابا مـن الله - لا يعد جزءا من الدافعية الأخلاقية، على الرغم أن شافتسـبري قد اتخذ من قبل الخطوة ذاتها منذ فترة سابقة بقليل. (انظر ما تقدم).

وبذلك فإن كانْت يفسر السـبب في أن شـخصا ما قد اسـتطاع أن يختار ما هو أخلاقـي، حتى حينما يعمل ضد رغباته أو سـعادته. وفي الوقت ذاته فإنه أيضا قد أصر عـلى الطابـع الأخلاقي المميز للمـدح والذم. وهذا من وجهـة نظره يعد أمرا مختلفـا تمامـا عن تقييم أي شيء من نوع آخر. كما أنه يعـد أمرا مختلفا تماما عن

ذلك النوع من التهاني التي قد يقدمها المرء للشخص الذي يكون سعيدا. ولقد عالج كانْت ذلك **الأمر** باعتباره مشـابها للتهاني التي تأتي للمرء الذي كسب اليانصيب أو حظي بضربة حظ موفقة.

ولم يثبت أنه من السـهل وصف الأحكَام الأخلاقيـة باعتبارها **حالة فريدة sui generis**. ولقد حاول هيوم ذلك من خلال الحديث عن «الاستحسان». ولقد اشتكى سميث من أنه بناء على توصيف هيوم لهذا الأمر، فإن اتجاهنا المفضل إزاء السلوك الأخلاقـي للمرء يصبح غير مختلف على الإطلاق عن وجهة النظر المفضلة التي ترى أن المرء يمكن أن يتخذ صورة «خزانة ملابس». إن كلا الاتجاهين - إذا أخذنا بوجهة نظر هيوم - قد حث عليهما أن كلا الأمرين يعد «مقبولا». لقد بذل كل من سميث وكانْت قصارى جهدهـما لبيان أن هذين الاتجاهين هما أمران مختلفان تماما. وقد ركز سـميث على السـياق الاجتماعي. في حين أن كانْت قد اتجـه نحو الميتافيزيقا، محاولا بيان السـبب في أن المرء هو ذلك النوع الخاص من الكائنات الذي يمكن أن ننسب إليه نوعا خاصا من الاتجاه الأخلاقي الذي يقوم على المدح أو الذم.

ذلك أنه من المهم بوجه خاص بالنسـبة إلى البحث في تاريخ السعادة أن نعرف بالضبط المعنى الذي رأى فيه كانْت أننا نخفق في إدراك هذا المفهوم. فلا بد أنه قد اعتقد أن لدينا شيئا من الفهم لها، على الأقل في بعض الجوانب.

كما قلت في الفصل الرابع، فإن كانْت يرى في كتاب **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** أن:

> *الناس لا يمكنهم أن يشـكلوا أي مفهوم محدد ومعين عن مجمل إشباع كل الميول التي تسمى السعادة (399).*

إن هذا قد يمنعنا من إصدار أي أحكام متعقلة تتضمن مفهوم السـعادة. ومع ذلـك، فإن كانْت لا يبدو أنه يريد أن يذهـب إلى هذا الحد. إذ إنه يقول أيضا بأنه من الملائم بالنسـبة إلى الفضيلة الأخلاقية للمرء أن تُثَاب بالسـعادة. ويمكن هنا أن نكرر هذا القول من خلال اقتباس آخر مستمد من كتابه في **نقد العقل العملي**:

> *حيث إن الفضيلة والسـعادة تشـكلان معا امتلاك الخير الأسمى بالنسبة إلى المرء، كما أن السعادة من خلال تناسب دقيق مع الأخلاقية*

(مادامت أن قيمة الشـخص وجدارته لأن يكون سعيدا) تشكل الخير الأسمى لعالم ممكن... (*BK II, ch. Ii*).

ومن الواضح أننا يجب أن يكون لدينا إدراك ما لمفهوم السعادة، من ذلك النوع الذي يكون مطلوبا لجعل هذا الحكم متضمنا فيه.

ولكن على الرغم مـن أن كانْت يؤمن بأننا يكون لدينا بالفعل تلك الدرجة أو النمط من إدراك مفهوم السعادة، فإن قوله بأننا لا يكون لدينا «تصور محدد ومعين عن محصلة إشباع كل ميل» هو قول ينبغي أن يؤخذ في الاعتبار. فكيف يمكننـا - فيما يـرى كانْت - أن ندرك الفكرة القائلـة بأنه يمكن أن يكون هناك تضارب بين السـعادة والإلزام الأخلاقي إذا لم يكـن لدينا «تصور محدد ومعين عن السعادة»؟

إن الإجابة عن هذا السـؤال هي ما يلي: إن كانْت عندما يؤكد القصور في فهم فكـرة السـعادة، فإنه يميل إلى تصويـر الأمر على هذا النحو. فهـذه الفكرة لا يتم تصورهـا باعتبارها تضاربا بين الإلزام والسـعادة بل باعتبارهـا بالأحرى تضاربا بين الإلـزام وميـل جزئي أو رغبة خاصـة. وفي هذه الحالة فإننا لا ينبغـي لنا الظن بأن كانْت يؤمن بوجود تضارب بين الإلزام والسـعادة. أو أننا على الأقل ينبغي أن نضع الأمـر على هذا النحو إذا ما كان سـيؤدي إلى اقتراح بأننـا يكون لدينا تصور محدد بوضوح عن السـعادة باعتبارها جملة الإشـباعات، في مقابل تصورنا للإلزام. فنحن بالأحـرى يكون لدينا تصـور «لامحدد وغير يقيني» عن الإشـباعات التي قد تكون لدينا. وعندما نلاحظ تضاربا بين ما نسـميه (بشكل فضفاض) بالسعادة والواجب، فإننا نركز على إحدى هاتين الحالتين تحديدا، وننظر إليها باعتبارها معارضة للإلزام الذي يكون مفروضا علينا.

أما المفكـرون الآخرون - أولئك الذين لم يوافقوا كانْـت على القول بأن إدراكنا لمفهوم السعادة يعد لامحددا تماما - فقد كانوا في وضع يؤهلهم للقول بشكل مؤكد بـأن هناك تضاربـا – لنقل - بين الواجب والمصلحة (الذاتية) أو ما شـابه ذلك. إن هذه هي الصورة التي كانت عليها المشكلة في الأغلب في الفلسفة الأنجلوساكسونية منذ عصر كانْت.

مقارنة بين أفلاطون وكانْت

إن أفلاطون هو الفيلسوف الوحيد قبل كانْت الذي يبدو لي باعتباره فيلسوفا قدم شيئا ما يقترب من التوصيف الكانْتي للعقلانية العملية. إن تفسير أفلاطون في هذا الصدد ليس متقنا مثل تفسير كانْت، ولكنه يعد التفسير الوحيد الذي يقبل المقارنة به.

والمشكلة التي نفحصها هنا هي مشكلة ذات شقين. وأحد هذين الشقين للمشكلة هو التساؤل عن السبب في أن شخصا ما يمكن أن يختار أن يفعل بالضبط ضد مصلحته الخاصة أو سعادته. وهذا هو السؤال الذي أثاره معظم الفلاسفة طوال القرن الأخير تقريبا. أما السؤال الآخر فهو تساؤل عن السبب في أن شخصا ما سوف يختار أن يفعل بالضبط ضد ما رغب فيه أو أراده. وكما تبين لنا الآن، فإن صياغات كانْت تميل إلى إثارة السؤال الأخير، لأنه ينظر إلى الكلام عن «السعادة» باعتباره متضمنا لمفهوم ليس «محددا» بالنسبة إلينا.

إن أفلاطون يثير هذين السؤالين بشكل ينفصل فيه كل منهما عن الآخر. فهو في محاورة **جورجياس** يواجه خصومه - وخاصة جورجياس وكاليكليس - الذين يعتقدون أن الشخص يكون في أحسن حال إذا ما فعل ما يريده في حينه. وبالتالي فإن أفلاطون يحاول أن يبين أنه من المفهوم أن يتصرف المرء ضد ما يريده في حينه. إن أفلاطون يطيل الحديث عن التصريح بأن كاليكليس لديه في واقع الأمر الرغبة في أن يضبط بعضا من رغباته الآنية، وهو على استعداد لقبول فكرة التخطيط من أجل الإشباعات المستقبلية، ومن أجل أشياء أخرى.

وفي مقابل ذلك، فإننا نجد في الجزء الأول من محاورة **الجمهورية** الخصم الرئيس لموقف أفلاطون [الذي يرد على لسان سقراط] وهو ثِراسيماخوس Thrasymachus الذي يتكلم لغة «المصلحة» و«المنفعة»، والذي يهاجم العدالة باعتبارها «خيرا آخر»، أي يهاجمها باعتبارها تنطوي على تضحية بخير المرء الخاص. إن أفلاطون يرد هنا بطريقتين: فهو يبرهن أولا على أن سعادة المرء تزداد من خلال العدالة بدرجة أكبر إلى حد بعيد مما أدركه ثِراسيماخوس. ومع ذلك، فإنه يبرهن ثانيا على أن الحكام في مدينته المثالية يجب أن يكونوا مهيئين لأن يحكموا مدينتهم، على الرغم أن هناك «طريقة من الحياة تعد أفضل من الحكم بالنسبة إلى أولئك الذين يكون عليهم أن يحكموا» (521a). وتلك الطريقة في الحياة هي الفلسفة، والتي سوف

يفضلهـا الحكام كثيرا - فيما يرى أفلاطون - على مهمـة الحكم المُنهِكة. ومع ذلك، فقد اختاروا أن يحكموا مع أنهم بذلك سوف يبذلون نوعا من التضحية بسعادتهم. (غير أن أفلاطون يعتقد أنهم يكونون سـعداء سـعادة بالغة على أي حال، يكونون أكثر سعادة من أي شخص آخر).

إن أفلاطون - مثل كانْت - يقبل التحدي في محاولة تفسـير السـبب في أن أي شـخص سوف يختار التضحية بأي إشباع أو سعادة كي يفعل ما هو صواب أو عدل. ولكـن تفاصيل هذه التفسـيرات تتجاوز نطاق هذا الكتاب. غـير أننا يمكننا القول بالتالي: إن كانْت يؤمن بأن القوانين الأخلاقية العامة تكون مقبولة من خلال العقل، بل إنها في الحقيقة تكون مشروعة بمعنى ما من خلال العقل لذاته، باعتباره أساس الاختيـارات. وباختصار، فإن **عمومية** القوانين الأخلاقية هي ما يجعل العقل يقبلها باعتبارها قوانين رابطة بين الجزئيات والتفصيلات.

غير أن أفلاطون له تفسـير مختلف: وهو تفسـير أقل إحكاما بكثير من تفسـير كانْـت، وهو لا يعتمد على أي نوع خاص مـن العمومية التي يربطها كانْت بفكرة العقـل. ذلك أن ما يؤدي عنـد أفلاطون الدور الذي تؤديـه العمومية عند كانْت، إنمـا هو فكرة **الوظيفـة** الحقيقية لنوع الـشيء. فالعقل - وفقـا لرؤية أفلاطون - يقبـل الفكرة القائلة بأن الشيء تكون له وظيفة محددة أو مهمة طبيعية. ووظيفة المدينة هي أن تتيح للموجود البشري أن يحيا، بل أن يحيا في رخاء. ووظيفة الحاكم في المدينـة هي أن يحكـم. إن الاعتراف بهذه الوظيفة هو مـا يقنع الحاكم - فيما يـرى أفلاطون - بأن الحكم هو الشيء الـذي ينبغي فعله، على الرغم من التضحية بالسعادة التي يمكن أن تترتب على ذلك.

ويبـدو من الإنصاف القول بأن اسـتجابة كانْت للمسـألة - عـلى الأقل في الأزمنة الحديثـة - قد جذبت من المناصرين أكثر مما اجتذبته اسـتجابة أفلاطون. (ومع ذلك فلقد اضطلع أرسـطو باستجابة أفلاطون، وقدمها في صورة لقيت استحسانا على نطاق واسـع، انظر الفصل السـابع). غير أن النقطة التي ينبغي التركيز عليها هنا هي أن كلا منهما يحاول الاسـتجابة إلى المسـألة ذاتها على وجه التحديد، أو إلى هاتين المسـألتين: كيف يمكن لشخص أن يختار بطريقة معقولة أن يسلك سبيله ضد رغبته أو ضد تصور لخيره الخاص. ويبقى لنا أن نتأمل بعضا من المعاني المتضمنة في هذه المسألة.

ردود الأفعال على كانْت والتضارب

لنتأمل الآن كيف يبدو مفهوم السعادة في إثر عمل كانْت. إن أحد ردود الفعل علـى مجمل رؤية كانْت هو قبول تلـك الرؤية. وإذا ما فعل المرء ذلك، فإنه عندئذ يعـترف بأننا على الرغم من أننـا نكون واعين بالميول التي يعد أشـباعها جزءا من السعادة، فإننا لا يكون لدينا أي تصور واضح عن السعادة ذاتها، لأنه لا يوجد مثل هذا التصور (الفصل السـابع). إن البحث عن طريقة متماسكة لأخذ كل الأهداف، إلخ، في الاعتبار، هو أمر يتم التخلي عنه.

وهنـاك شيء آخـر يمكن فعله هو ببسـاطة رفض البراهين الكانتية والتمسـك بالموقـف الأنـاني القديم، وهو من ذلك النوع الذي أيده ثراسـيماخوس في الكتاب الأول من محاورة **الجمهورية**. وهذا يعني القول بأن أسـاس كل القرارات هو تأييد سـعادة المرء. وهذا - بخـلاف رؤية كانْت - قد يتطلب أن يكـون لدى المرء تصور واضح لسعادته.

وهنـاك رد فعل آخر عـلى تفكير كانْت يتمثل في قبـول جانب منه فقط. وقد يوافق المرء على أنه قد بيَّن لنا السبب في أنه من المعقول الخضوع للأخلاقية، ولكنه ينكر دعواه بأننا ليس لدينا تصور عن خيرنا الخاص. وهذا يمكن أن يخلف في أنفسنا معياريـن للعقلانية مختلفين ومتباعدين لأجل تحديد ما ينبغي فعله وكيف ينبغي أن يكون. ونحن عندئذ نواجه ما أسـماه سـيدجويك قرابة القرن العشرين «ثنائية العقل العملي».

إن «ثنائية العقـل العملي» تعبر عن الفكرة القائلة بأن هناك طريقين للاختيار أو التقريـر الذي يـرد تحت عنوان «العقل»، أحدهـما ذاتي أناني والآخر موضوعي عام. إن أحد هذين الطريقين يهدف إلى تحقيق خير المرء الخاص، بينما يهدف الآخر إلى تحقيق نوع ما من الخير العام. وينظر سـيدجويك نفسه إلى ماهية الثنائية هنا باعتبارهـا تعبيرا عن التعارض بين خير المرء الخاص وخير الجميع. (فهو لم يعتقد أن رؤية كانْت يمكن الدفاع عنها تماما، وهو ليس على اقتناع - على سبيل المثال - بمقولة الفلاسفة الأخلاقيين الإنجليز التي تطالب بـ «الخير العام» أو بـ «خير الجميع».

لقد رأى سـيدجويك أن ثنائية العقل العملي كانـت كارثية. فخير المرء الخاص وطاعتـه للمعايـير الأخلاقية قد يكونان طريقين متباعديـن، حتى إن المرء قد يجد

لزامـا عليـه أن يتخذ قرارا يختـار بينهما. وإن ما أزعج سـيدجويك إنما هو الفكرة القائلة بأن العقل - أو الشيء الذي يمكن أن يُسـمّى بهذا الاسـم - يمكن النظر إليه من كلا الجانبين. ففكرة العقلانية العملية يمكن أن تنقسم إلى شقين.

وإذا لم يكـن من الممكن إيجـاد طريقة للحكم بين هاتـين الطريقتين في بلوغ القرار، فإن العقل العملي سـيكون دوما مشلولا وواقعا في أسر اعتبارين لهما درجة متسـاوية من المشروعية والإقناع، شأنه في ذلك مثل حمار بوريدان Buridan الذي ظـل حائرا بين كومتين من التبن يقعان على مسـافة واحـدة من فمه، من دون أن تكـون لديـه دافعية في أن يذهـب إلى إحداها أو إلى الأخـرى. ولا يكاد المفكرون يبدأون في التحدث على هذا النحو، حتى يتم بذلك الإفصاح بشكل تام عن التضارب بين السعادة والأخلاقية.

كذلـك فإن رد فعـل المرء على براهـين كانْت يمكن أن يتمثـل في رفض القول بأن هذه البراهين تكون قادرة على تأسـيس تمييز بين الإلزام وأي شـكل من أشكال خير المرء. فعلى سـبيل المثـال يمكن للمرء أن يؤيد القول بـأن الإدراك التام لهذين المفهومـين يُظهِـر أي تضارب بينهما عـلى أنه وهمي. إن أحد هـذه الخيارات هو التالي: البرهنة على أن الفضيلة الأخلاقية وخير المرء أمران متماثلان بالفعل. إن هذه الرؤية التي تبدو متناقضة ظاهريا هي رؤية قد أيدها الرواقيون كما ذكرنا من قبل. وبالمناسبة فإن هيغل يبدو أنه يدافع عن هذه الرؤية ذاتها. كما أن هذه الرؤية قد اتبعها بعض من أنصار الفكر «المشتركي communitarian».

وبالنسـبة إلى معظم المفكرين الذين يتبعون هذا المسار ذاته، فإن دائرة الناس الذيـن يرتبط بهم أخلاقيا شـخص ما لا تشـتمل على كل البشريـة أو الموجودات العاقلـة، كما ظن كانْت، بل تشـتمل بالأحرى على أعضاء جماعـة المرء. وفي المقام الأول، فإنه يبدو أن تعريف سـعادة المرء بسـعادة جماعة صغيرة نسـبيا أو وحدة اجتماعية، هو أمر يعد أكثر جاذبية إلى حد كبير من تعريفها بناء على سـعادة كل فرد، اللهم إلا إذا كان يمكن للمرء أن يصور العالم في مجمله باعتباره جماعة.

وهنـاك موقـف «اندماجي» يعـد أقل تطرفا وأكثر شـيوعا من هـذا. وهذه الاسـتراتيجية أيضـا يمكن أن نجدها لدى هيغل، ولدى بعـض الهيغليين الجدد من أمثال توماس هِل غرين T. H. Green، كما أن أفكارا مشـابهة قد تجلت لدى بتلر

وهاتشيسون. إن النزعة الشمولية تقول إن السعادة هي مفهوم من الرحابة بحيث «يتضمن» الأخلاقية ذاتها. وهكذا فإن كونك سعيدا ربما اشتمل في زعم البعض على امتثالك للمعايير الأخلاقية، أي ببســاطة على كونك خاضعا لها وليس لمجرد المشاعر والأفكار التي تنتج من فعل هذا. كما أن السعادة يمكن أيضا - بناء على هذا التصور ذاته - أن تشتمل على خير الآخرين (ومرة أخرى سوف تشتمل سعادتك على كونهم في حالة من الخير، وليس على مجرد المشــاعر التي يمكن أن تسببها هذه السعادة). (والواقع أن المؤيدين للنزعة الشمولية، مثلهم كمثل الاندماجيين، عادة ما يضيقون إطار دائرة الالتزامات الأخلاقية لتشمل جماعة ما بدلا من أن تشمل البشرية).

ولقد تبنت فوت Foot اســتراتيجية مختلفــة، وإن كانت مرتبطة. فهي تبرهن على وجود تمييز بين «الســعادة» وما تسميه «الســعادة العميقة». وإذا ما اعترض المرء - مثلما تعترض هي - على الفكرة القائلة بأن المرء يمكن أن يكون حارسا متعنتا ســاديا على نحو فاســد أخلاقيا، ومع ذلك تكون لديه حياة سعيدة، فإن فوت ترى أن مثل هذا الشخص - حتى إذا كان يعيش مشاعر بهيجة بمنأى عن فساد الأخلاق - يمكن على الأقل أن يعتقد أنه لا يمتلك الســعادة العميقة. وبذلك فإن الســعادة العميقة هي ســعادة لها رنين أخلاقي. وهذا يشبه إلى حد ما الاستراتيجية الشمولية التي تقول لنا إن السعادة تنطوي على عناصر أخلاقية.

لقد سعى هذا الكتاب جاهدا إلى التأكيد على المقولة التالية، وهي أن السعادة وإن كانــت لهــا عناصر معينة، إلا أنها لا تخبرنا بــالأدوار التي تؤديها هذه العناصر في مجمل الســياق المعقد من الاعتبارات التي تؤخذ في الحســبان. إن الاعتبار الذي يوجه هنا قد يكون مهما للغاية، أو ضئيل الأهمية، أو يكون مهما في مواقف ما من دون أخرى، وهكذا.

إن النزعة الشمولية لديها صعوبة في مواجهة هذا التفسير. فهي بذاتها لا تقدم مصالحة جوهرية بين السعادة والأخلاقية على أي حال. وبذلك فإذا كانت سعادتك تتضمن كثرة من الجوانب، التي يعد اثنان منها بمنزلة خير الآخرين وأحدها يتمثل في الالتزام بالأخلاقية؛ فإنه لا يمكن استبعاد إمكانية تضارب هذين الجانبين كليهما مع الآخــر. فإذا كانت راحتــك البدنية تعد واحدة من تلك الجوانب الأخرى، فإنه يبدو عندئــذ أنك يمكن أن يكون لديك تضارب بين راحتــك والوفاء بالتزاماتك الأخلاقية.

وكما هو الأمر في كل هذه الحالات المشابهة من التضارب داخل إطار السعادة، فإن هناك اعتبارات أخرى سوف تقرر ما الذي ينبغي اتباعه أكثر من غيره.

إن الرؤيـة الشـمولية لا يمكن أن تسـمي هذا تضاربا بـين التزاماتك الأخلاقية وسـعادتك. فالنزعة الشمولية سـترى هنا بالأحرى تضاربا بين **جانبين من السعادة.** مع أن التضارب في الواقع يبدو أنه يحدث للشيء ذاته - فالاختلاف اصطلاحي فقط.

وإذا أرجع المرء النظر إلى أرسطو، فإنه يستطيع أن يرى أنه كان في هذا الموقف ذاته. فهو يصور لنا تضاربا بين أن تكرس نفسك للسياسة وامتياز الخُلُق وأن تكرس نفسـك للفكر الفلسـفي. إن هذا التضارب يعبر عن ذاتـه في مصطلحاته باعتباره تضاربا بين مظهرين من السـعادة. وهناك إمكانية أيضـا للحديث بطريقة أخرى. حيث إن امتياز الخُلُق هو على نطاق واسـع بمنزلة احترام الآخرين، فإن المرء يمكن أن يرى هذا التضارب باعتباره تضاربا بين الواجب الوطني للمرء والمصلحة الخاصة للمرء. كما أنه ليس من الواضح إذا ما كان الاختلاف بين هاتين الطريقتين في وصف التضارب يمكن أن يندرج تحت عنوان واحد.

تشظي المفهوم؟

إن النتائج التاريخية لتفكير كانْت في تناول مفهوم السعادة قد كانت جوهرية. وإحدى هذه النتائج هي محاولة - من أصحاب النزعات الاندماجية والشـمولية - للجوء إلى فلسفة الأخلاق اليونانية في الفترة الكلاسيكية، وبوجه خاص فترة أفلاطون وأرسـطو. لقد قاد هيجل هذا الجهد. فجهد هيغل هنا قد شـكل حالة قطيعة مع القرنين السابقين اللذين حدث خلالهما إهمال لفلسفة الأخلاق اليونانية الكلاسيكية، وكان الفلاسفة والقراء يولون اهتمامهم في الأغلب الأعم إلى الفلسفة الرومانية، ومن خلالها كانوا يولون اهتمامهم إلى الفترة الهيلينية.

وهنـاك نوع مختلـف من النتائج نجده في تفكير كانْـت، يعد أكثر براعة وأقل صراحة. فهي نتائج كان عليها التعامل مع معانٍ من قبيل «السـعادة»، و«الخير»... إلخ، وتلمح إلى مقياس واحد شامل لتقييم حالة المرء أو حياته.

إن هذا التصور لمقياس واحد للخير كان دائما تحت ضغط - كما سـبق أن قلت - من الرؤية المنافسـة القائلة بأن التزامات المرء يمكن أن تصطدم بسعادته. ومادام

أداء أو عدم أداء المرء لالتزاماته يمكن أن يمثل رجع الصدى بالنسبة إلى تقييم حالة المرء - ســواء كانت أم لم تكن حالة فاضلة على ســبيل المثال - فإن هناك إمكانا لأن يكون هناك منهجان أو «هدفان» مســتقلان لتقييم الكيفية التي تكون عليها حالة المرء والكيفية التي تكون بها حياته على خير ما يُرَام.

وإذا أمكن تقســيم حالة المرء إلى شقين، وهما السعادة والأخلاقية؛ فإن السؤال الذي سوف يُثار عندئذ هو: لماذا لا يكون التقسيم إلى ما هو أكثر من ذلك؟ وبذلك فإن السؤال الذي يُثَار هو: إذا ما كان هناك، بوجه عام، أي سبب محدد لافتراض أنه ينبغي أو يمكن أن يكون هناك معيار واحد شــامل لحالة المرء. وبطريقة استعارية، فإنه لا يكاد يحدث شــق في المســافة الواقعة بين ســعادة المرء والتقييم الأخلاقي لحالته، حتى يصبح عندئذ من الممكن أن تنشأ تصدعات إضافية. وإذا كان يمكن أن يكون هناك تضارب بين التقييم الأخلاقي واللاأخلاقي، فلماذا يكون من المســتغرب أن يكون هناك أشكال أخرى من التضارب أيضا؟

ولا تكاد تنشأ الفجوة بين واجب المرء وسعادته، حتى يتساءل عما إذا كانت فكرة وجــود تقييم واحد شــامل لحياة المرء تعد في حد ذاتهــا فكرة خاطئة. وربما لا تكون هناك أي معقولية في عقد هذا التقييم الشامل. وفي الفصل الثاني قدمنا اعتبارات لها وزنهــا لبيان مــا هنالك من صعوبة بالغة في إقامة مثل هذا التقييم الشــامل. ونحن في هــذا الفصل قد ركزنا على الفجوة الواضحــة بين نمطين مختلفين من التقييمات: التقييــم الأخلاقي وغيره من التقييمات، وهي التقييمات التي لا يمكن الوصل بينها. وهناك مبرر معقول في التساؤل عما إذا كان التقييم الواحد الشامل لحالة المرء يعد ممكنا. إن هذه مسألة سوف نجلوها فيما بعد (الفصل السابع).

6

السعادة والواقع والقيمة

«نجد أن الفلاسفة قد تحدثوا عن طريقة تفسير مفهوم السعادة بدرجة أقل كثيرا من تفسير أنواع من المفاهيم الأخرى، من قبيل مفهوم الخيرية»

المؤلف

اكتشاف السعادة

إننا هنا إزاء سؤال يمكن أن تسأله عن السعادة. وعلى الرغم من أن هذا السؤال كان بارزا في تاريخ المفهوم، فإنه له صلة ببعض من قضاياه.

هل يمكن لشخصين مختلفين إلى حد كبير في القيم الأخلاقية والمعتقدات الأخرى أن يتوصلا بوجه عام إلى تحديد أو اتفاق فيما يتعلق بالتساؤل عما إذا كان شخص ما يعد سعيدا؟ أو إذا ما كانت اختلافاتهما حول الأخلاق والقيم الأخلاقية تؤثر بذلك في تصوراتهما للسعادة، وفي أساليبهما الخاصة في محاولة تحديد إلى أي حد يكون شخص ما سعيدا أو تعيسا؟

كما أننا يمكننا التساؤل عما إذا كان القول إن شـخصا ما يكون سعيدا وإلى أي حـد هو أمر **يتعلـق بالواقع**، أو كان القول - في مقابل ذلك - إن شـخصا ما يكون سـعيدا أو تعيسـا هو **أمر يتعلق بالقيمة**. إن هذا السـؤال الأخير يخضع للشكوى العامة أنه ليس هناك اختلاف واضح بين القيم والوقائع. وهكذا فإننا نسأل عما إذا كانت الاختلافات حول القيم الأخلاقية وغيرها سـوف تؤثر في محاولاتنا لتحديد إذا ما كان، وإلى أي حد يكون، شخص ما سعيدا.

ويمكننا كذلك أن نسـأل سـؤالا تاريخيا، يرتبـط ارتباطا وثيقا بالسـؤال الذي طرحنـاه من فورنا، وهو سـؤال: عما إذا كانت هناك حـالات في التاريخ يؤمن بها فيلسـوفان على نطاق واسـع برؤى أخلاقيـة مختلفة، ومع ذلك فإنهـما قد اتفقا على معنى السـعادة. فإذا كان ذلك قد حدث بالفعل، فإن هذين الفيلسـوفين ربما يحاولان أن يكتشـفا بطريقة مباشرة نسـبيا (أو يتوقعا من الآخرين أن يكتشـفوا) مـا رؤاهـم الأخلاقية التـي إذا ما آمن بها شـخص ما أصبح أكثر سـعادة. إن أحد هذين الفيلسـوفين سـوف يقول للجمهور العام «حاول أن تجرب رؤيتي! وسوف ترى أنك إذا قبلت رؤيتي، فإنك ستصبح أكثر سعادة». بينما الفيلسوف الآخر سوف يصدر الإعلان نفسـه. وكلاهما سوف يتوقع أن تنبثق الإجابة عن السؤال من خلال الاختبارات التي يقوم بها الممارسون للتجربة. إن الإجابة عن هذا السؤال هي التالي: لقـد كانت هناك بالفعل مثل هذه الحالات. وسـوف أصف حالة واحدة باختصار، وهي حالة من العصر الهيلينستي في الفلسفة اليونانية.

وهناك سـؤال تاريخـي آخر يقع على الحـدود، فبينما كان مفهوم السـعادة يتطـور، فهل تعامل الناس (أو الفلاسـفة) مع السـعادة باعتبارها ذلك النوع من الشيء الذي يمكن أن يكون حضوره محددا بذلك النوع من الأسلوب الذي يفترضه ذلـك النوع من الاختبار؟ أم أن الأمر ليس كذلك؟ هل آمن الناس بأن أي شـخص لديـه ألفة عادية مـع العالم يمكن أن يحدد هذا، بصرف النظر عن نوع القيم التي يؤمـن بهـا - على ذلك النحو الذي يمكن فيه لأي شـخص عـادي، أيا كانت رؤيته الأخلاقيـة، أن يحـدد من الذي يزن 20 كيلوغرامـا؟ أم أن الناس قد آمنوا بأنه لكي نحدد كم يكون شـخص ما سعيدا، فإنه ينبغي أن يكون لديك أنت نفسك الموقف الأخلاقي الصحيح؟

إن الإجابة عن هذا السـؤال هي أن الفلاسـفة - على أي حال - قد انقسموا في إجاباتهـم عنه. والقضية هنا تعد ضبابية إلى حد ما، لأن الفلاسـفة غالبا لم يتحدثوا عن هذه القضية بوضوح. ومع ذلك فإنه يبدو أن بعض الفلاسـفة قد افترضوا الأمر التالي، وهو: أن السعادة شيء ما يمكن لأي شخص - أيا كانت قيمه - أن يختبرها في نفسه أو لدى أي شخص آخر. في حين يبدو أن فلاسفة آخرين - على الأقل ضمنيا - يعتقدون في عكس ذلك.

وهنا نجد مبررا لتوقع قدر كبير من الاختلاف بين الفلاسـفة وغيرهم من الناس حول من يكون سـعيدا وقدر سعادته، فإذا كانت السعادة تضع في حسبانها مجمل الأهـداف، وإذا لم يكن لدينا فكرة واضحة عـن الكيفية التي يمكن بها تنظيم هذه الأهداف وتكاملها في حالة جيدة، فإن الناس المختلفين في مشـاربهم سـوف تكون لديهم آراء متباينة بشكل واسع حول هذا الأمر. ولكن إذا كان الناس يختلفون حول هذا الأمر، فإنه من المؤكد غالبا أنهم سـوف يجدون مشـكلة في تحديد من يكون سعيدا وإلى أي حد يكون سعيدا.

شيء من التوافق وشيء من الاختلاف حول مفهوم السعادة

إننا نود أن نجد في تاريخ الفلسـفة - على الأقل - تقدما ما فيما يتعلق بتقديم مفهوم متماسـك مترابط عن السـعادة. وربما كان الأمر هو أن موقف كل فيلسوف عـلى حدة يخفق في تحقيق هذا الهدف. ولكن حتى إذا كان الأمر على هذا النحو، فربمـا أمكن لمجموع هذه الجهود - منظورا إليها في سـياقها التاريخي - أن تبين لنا أين يكمن الهدف، وأن تمكننا من أن نستنتج منها كيف نصل إلى هذا الهدف.

وربما يمكن التماس أحد الأسـباب التي تدعـو إلى التفاؤل في الفترات التاريخية التي أظهر فيها شيء من الإجماع في الرأي سـمات مهمة عن السـعادة. والواقع أنه كانـت هناك بالفعل مثل هذه الفترات، التي طال أمد بعضها إلى حد كبير. حقا إن الإجـماع يمكن أن ينهار سريعـا بمجرد أن يتعرض لضغوط. ومـع ذلك، فإنه يجدر النظر في الحالات التي يتم فيها الحصول على إجماع الآراء.

لدينا هنا ما يبدو أنه الحالة المقصودة. ففي الفترة الهيلينستية وفترة الجمهورية الرومانية والإمبراطورية الرومانية، كان هناك توافق واسع الانتشار إلى حد كبير على

أن الســعادة - أو المكون الحاسم فيها - تكمن في نوع من السكينة (tranquility) أو عــلى الأقل في التحرر من أنواع معينة مــن الهموم والقلق. وفي هذا الصدد، فإن الفلســفة العملية الرواقية والأبيقورية وكذلك النزعة الشكية، تظهر لنا درجة عالية نســبيا من الإجماع في الرأي. فالرواقية والأبيقورية والنزعة الشكية أمكنها أن تعلن مواقفَ متنافسة في هذا الصدد. فكل من هذه المذاهب قد أعلن أنه إذا ما تم تبني موقفه، فإن الناس ســوف يصبحون أكثر ســكينة، وبالتالي أكثر سعادة. وهذا هو ما منح هذه المذاهب شيئا ما يسعى إلى مقياس محايد لإمكان قبول أطروحاتها. وهذا ما يبين لنا الطريقة التي تم بها تناول الســعادة من خلال البعض باعتبارها مقياســا محايدا لمدى حسن حالة المرء.

إن إجماع الآراء حول هذه المســألة قد انعقد، على الرغم من أن هذه المذاهب تختلف فيما بينها إلى حد كبير حول طبيعة الحرية التي تنشــأ عنها هذه الســكينة ذاتها، والكيفية التي يمكن بها الحصول عليها، أو ينبغي أن تكون عليها. فلقد اعتقد أبيقور أن شــكلا من أشكال اللذة يكمن في غياب الألم والقلق. ونظرت الرواقية إلى السكينة باعتبارها تنطوي على الرؤية القائلة بأن أحداث الحياة العارضة ألا ينبغي تشــغلنا، وأنها أجزاء محتومة وضرورية من نظام الكون. في حين أن أصحاب النزعة الشــكية قد اعتقدوا أن الســكينة تنشأ عن موقف شــكي إزاء كل المسائل المتعلقة بالقيمة. غير أن كل هذه المدارس قد رأت أنها اســتطاعت أن تتعرف على الشخص الذي يكون هادئ السريرة، وهذا يمكن تســميته بـ «السكينة الروحية» أو «التحرر مــن الانزعاج» باعتبارها الحالة القصوى التي يمكن أن يبلغها شــخص ما. ولكن ما اختلفت فيه تلك المدارس بشــكل أســاسي كان هو الكيفية التي يمكن أن يبلغ بها شخص ما تلك الحالة على أفضل نحو.

إن كل مدرسة من هذه المدارس قد أعلنت نفسها على أساس من استراتيجيتها الخاصة في تحقيق السكينة الروحية. غير أن هذا لا يعني أنها قد نظرت إلى صدق مذاهبها أو استحســانها باعتباره أمرا يكمن فحســب في قدرتها الخاصة على هذا التأثــير. فمذاهبهــا لم تكن بهذا المعنى مــبررة أو يمكن تفســيرها براغماتيا. فهي تتنافــس بعضها مع بعض «في ســوق الأفكار» (إذا اســتخدمنا تعبير مل) بناء على هذه الشروط.

وبوجـه عـام، يبدو أن الرواقيـة تتصدر في هذه المنافسـة غيرها من المذاهب من حيث الأنصار المؤيدين لها. وفضلا عن ذلك، فإن هناك استحسـانا سـيكولوجيا معينـا في القـول إن هؤلاء المؤيدين كان ينبغي عليهـم فعل ذلك. وعلى الرغم من أن الأبيقوريـين قـد أكدوا أن ما يقصدونه بـ «اللذة» هو حالة سـوف تكون خالية من الإزعـاج، فإن تداعي المعنى المألـوف المرتبط بالمصطلـح، بجانب دلالة اللذة الفيزيقية، كان له تأثير قوي للغاية يحول دون قبول هذه الفكرة بوجه عام (وعلى الرغم من أن هذه الدلالة بطبيعة الحال قد اجتذبت بلا شـك بعض الناس لأسباب لا علاقة لها بالسكينة الروحية، وإنما بالأحرى بضدها).

إن دعاوى النزعة الشـكية في قدرتها على جلب السـكينة الروحية قد بدت - ولاتـزال تبدو - واهيـة. فالإلحاح على تأكيد القدرة على بلـوغ اليقين فيما يتعلق بأشـياء معينة، هو موقف من الأفضل صرف النظر عنـه. ولكن هذا لا يكون إزاء كل شيء. فكما لاحظ الكثيرون، فإن هناك أشـياء لا يحب الناس حقا أن يشـعروا بعدم اليقين إزاءها. فمجرد التفكير في عدم معرفة الكيفية التي تكون عليها طبيعة هذه الأشـياء هو أمر لا يجعل معظم الناس يشعرون بحالة السكينة، بل يجعلهم بالأحرى يشـعرون بالتوتر. وعلى هذا، فإن الاسـتراتيجية الشكية لبلوغ السعادة لم تلق قبولا واسعا.

غير أن الفترة الهيلينسـتية ليسـت هي الفترة الوحيدة التي رأت إجماعا حول بعض سـمات السـعادة. فلقد شـهدت أزمنة وأمكنة أخرى ظاهرة مشابهة. ونحن يمكن أن نذكر هنا - على سبيل المثال - فرنسا في القرن السابع عشر التي سادت فيها نزعـة لذية بين بعض الطبقات الاجتماعية. وفي ظل هذه الظروف تنشـأ مجادلات متصلـة بالموضوع حول طبيعة اللذة التي اسـتقر عليها الإجـماع. وبطبيعة الحال، فإن المسـيحية قد أرست بعض التوافق حول الحالة المثلى التي يكون عليها الوجود الإنسـاني. فعلى سبيل المثال، يمكننا القول إن تصور الأكويني عن السعادة الإنسانية المثاليـة باعتبارها رؤية للجوهـر الإلهي، هو تصور يمكن قبوله على نطاق واسـع داخل الكنيسة الكاثوليكية الرومانية.

ومـع ذلك، فقد كان هناك مـن ناحية أخرى كثير من الفـترات التي كانت تفتقر إلى مثل هـذا الإجمـاع في الآراء، والتـي بـدا فيهـا أن الاختلافـات في الـرؤى

لا يمكــن تجاوزهــا. إن كتابات أفلاطون شــاهدة على مثل هــذه المجادلات بين أفلاطــون من ناحية والسوفســطائيين من ناحية أخرى. كما أن أرســطو أظهر لنا اختلافات مشابهة في الرأي.

إن أفلاطــون يؤكد عــبر أعماله، وعلى نحو ملحوظ في محــاورة **الجمهورية**، أن الآراء المعلنة لخصومه تكشــف عن تصور تام تقريبا لطبيعة الحالة الخيرة للوجود الإنســاني. فكثير من هؤلاء الخصوم ينظرون إلى المظاهر الخارجية لســطح القيمة. إنهــم «يحكمون على الأشــياء من الخارج، مثلما يفعل الطفــل، الذي يكون منبهرا بالمظهر الكاذب الذي يتخذه الطغاة ليشاهده الآخرون». (577a).

مــن ناحيــة أخرى، فإن أفلاطون واثق من أنه اســتطاع أن يقنع أساســا الناس الواعين من محاوريه، من أمثال غلوكون (Glaucon) وأديمانتوس (Adeimantus)، بأن الطاغية ليس ســعيدا. لكن هل هو يعتقد أنه اســتطاع يوما أن يقنع الطاغية نفســه بذلك؟ هل يظن أن شخصية تراســيماخوس (thrasymachus) كما صورها، والذي يعد خصمه اللدود في محاورة **الجمهورية**، يمكن أن يكون مقتنعا بذلك؟ هذا سؤال شائق وصعب. فمن الصعب أن نبين إلى أي مدى رأى أفلاطون أنه استطاع أن يجد أساسا مشتركا مع هؤلاء الخصوم، أو أن يبين لهم ما اعتبروه أسبابا كافية لقبول رؤيته. لكن بعض الشراح على ثقة بأن تراســيماخوس لم يســتطع أبدا أن يكون على اقتناع بأن هناك معقولية بالنسبة إلى شخص في أن يكون عادلا إذا كان من الممكن أن يفلت من العقاب لكونه ظالما.

ولا مــراء في أن أفلاطون لا يرى أنه من الســهل إيجاد أســاس مشــترك في هذا الصدد. ويبدو الأمر بالنســبة إلي أشــبه بالقول إن الرأي عنــد أفلاطون هو أنك إذا اســتطعت أن تجعل تراســيماخوس يجلس طويلا أمامك وينصت إلى ما تقول، فإنه عندئذ ســوف يقتنع بأن تصوره كان غير متسق مع المعايير التي اتخذها هو نفسه. لكن هذه المســألة من حيث هي مسألة تتعلق بالتفسير، ليس من السهل حسمها بشــكل قاطع. فــما هي المدة التي يعتقــد أفلاطون أن الطاغيــة ينبغي أن يجلس وينصت فيها؟ ربما يكون ســبب تمرده أنه لن يفعل ذلك. وربما يكون الأمر مفترضا على هذا النحو لأنه لا يرى المقصود من فعل ذلك. وبذلك فإن أفلاطون يرى أن ذلك بمعنى ما يعد اختلافا لا يمكن التصالح معه.

ولننظـــر الآن في موقف أرســـطو، فعـــلى الرغم من أن رؤيته للســـعادة تنحرف قليلا عن التصورات المألوفة لها أكثر مما نجده عند أفلاطون، فإنه يشـــارك أفلاطون في الاعتقـــاد أن كثيرا من الناس مخطئون في تصورهم لطبيعة الســـعادة. كذلك فإن أرســـطو يعتقد أن تعريف هوية الخير الإنساني يتطلب بحثا يتجاوز الرؤى المألوفة، عـــلى الرغم من أنها تبدأ منها. وهو يؤكد أنه الشـــخص الذي أحســـن تنشـــئته هو فقط الشـــخص الذي يمكن أن يســـتفيد من المحاضرات في الأخلاق. والظاهر أنه لم يكن على اســـتعداد لأن يحاول إقناع الشـــخص الذي يتصـــادف أنه يتجول في قاعة محاضراتـــه. وربما يكون مـــرد هذا أنه لا يعتقد أن أي امرئ يمكن إقناعه بواســـطة البراهين الأخلاقية المتعقلة.

وفضـــلا عن ذلك، فـــإن المرء حينما يعيـــد النظر في الإجماع الجـــزئي الذي كان موجـــودا في الفترة الهيلينســـتية، يجد أن هذا الإجماع كان محـــدودا إلى أبعد حد. فليس كل شـــخص يوافق على أن السعادة هي الســـكينة، أو حتى على أن السكينة تعد جزءا مهما مميزا من السعادة. فنيتشه - على سبيل المثال - لا يوافق على ذلك. ولا يوافـــق على ذلك أيضا أريســـتبوس أو بنتام، كما أن أرســـطو لا يوافق تماما على ذلك. ومن ناحية أخرى، فليس كل شخص يوافق على أن السعادة هي اللذة أو أنها تنطـــوي بالضرورة على اللذة. والواقع أن هذا الرأي ينسَـــب إلى ابن أخي أفلاطون، وخليفته في رئاســـة الأكاديمية، وهو الرأي الذي يتمثـــل في القول إن اللذة شر، على الرغم من أن أرسطو ينبذ هذا القول باعتباره محالا.

التجريبية والعلم والسياسة

في مواجهة هذه المســـتويات من الانشقاق حول طبيعة السعادة، فإننا يمكن أن نتطلع إلى إجماع في الرأي حول شيء آخر: حول **منهج** أو **اتجاه** في البحث، يمكن بناء عليه أن نصل إلى توافق.

ومـــن الصعب أن نجد آراء واضحة حول هذه المســـألة منذ فترة مبكرة حتى الآن. وهناك حقيقة مدهشة تتعلق بمفهوم السعادة، وهي غياب المناقشة حول ما يمكن أن يدعم تفسير السعادة. فالناس يقولون ما يعتقدون أنه السعادة، وهم يقدمون براهين عـــلى آرائهـــم لها غالبا نظرة **موجهة إلى غرض خاص**. فهم يبدأون من النظرة الشـــائعة

لــدى العامة، مــن دون أن يعيروا انتباها إلى المنهج الملائم لبحث هذه المســألة. وربما يكون هذا في المصلحة العامة. فلربما لا يكون هناك منهج ملائم لتســوية هذه المسألة. لكننا على أي حال نجد أن الفلاســفة قد تحدثوا عن طريقة تفســير مفهوم الســعادة بدرجة أقل كثيرا من تفسير أنواع من المفاهيم الأخرى، من قبيل مفهوم الخيرية.

ومع ذلك، فإن إحدى طرق البحث في الســعادة قد اكتســبت أنصارا باستمرار. فالناس على استعداد للتفكير في السعادة باعتبارها شيئا ما مرتبطا بطريقة منتظمة بشــكل ملحوظ بمــا يحدث للناس وبالطريقــة التي يتصرفون بهــا. وفيما يبدو أن الملاحظة التجريبية ينبغي أن تكون قادرة على أن تخبرنا بشيء ما عن الأحوال التي يكون فيها الناس ســعداء، وما الذي ســيفعلونه بسبب كونهم سعداء. وهذا سوف يجعل الســعادة تقــع في إطار مفهوم تجريبــي، أو مفهوم يكفي أن يدرســه المرء ويبحثه من خلال العلم والبحث التجريبي.

وهنا نجد مرة أخرى أن الفترة الهيلينستية تقدم لنا إجماعا في الآراء. فالرواقيون والأبيقوريون كانوا تجريبيين فيــما يتعلق بنظرية المعرفة. فهما قد اصطنعا براهين تجريبية أساســية لمصلحة تفسيرهما للحالة الإنســانية المثالية. فالبراهين هنا تقوم عــلى ملاحظة حالة الأطفال. والفكرة هنا أن المجتمــع يمكن أن يغري الناس بتبني رؤى للسعادة مدعومة عرفيا، لكننا إذا ما لاحظنا الموجودات البشرية قبل أن يفرض المجتمــع عليهم آراءه، فإننا يمكن أن نرى مــا الذي يهدفون إليه بالفعل. فلقد رأى الأبيقوريون أن الأطفــال الصغار يهدفون إلى اللذة بالمعنى الأبيقوري (انظر الفصل الثالــث). ولقد بدا هذا لهم أشــبه ببرهان على النزعة اللذيــة. وقد آمن الرواقيون بأنهم يهدفون إلى الحفاظ على الذات وإلى «التلاؤم مع» الأشــياء المحيطة بهم على نحو يحفظ عليهم وجودهم. ولقد رأى الرواقيون ذلك على أنه يدعم رؤيتهم في أن غاية الوجود الإنساني هي «العيش على وفاق مع الطبيعة».

إن الحقيقة وثيقة الصلة بالموضوع هنا ليســت هــي الآراء الجزئية التي دافع عنهــا الرواقيون والأبيقوريــون، وإنما هي الحقيقة القائلــة إن كليهما قد حاول أن يدافع عن آرائه من خلال ملاحظة نمط الســلوك الإنســاني. ومع ذلك، فإن ما انتهيا إلى الاتفــاق عليه كان هو صعوبة الكيفية التي يمكــن بها الحصول على ملاحظات تجزيبية تسوي هذه المسألة.

وعــلى الرغم من أنــه بعد الفترة الهيلينســتية كانت هناك فجــوة طويلة من الانقطــاع في تقاليد محاولة اســتخدام الملاحظة التجريبيــة بطريقة منهجية لأجل اكتشاف طبيعة الســعادة، فقد بدأت هذه التقاليد من جديد فيما بعد. ولقد كان مــل - من وجهــة نظري - هو الوريث الأكثر تنويرا لهــذه التقاليد. وبناء على حالة المناقشــات الأخلاقية التي وجد فيها نفسه في القرن التاسع عشر، فإنه وجد ما يبرر التــأسي عــلى حالة الاختلاف التي كشــف عنها كلا التيارين على نحــو ما تبديا عبر العصور. ولقد اقتبست هذه الفقرة من قبل:

> *منذ فجر الفلســفة، نجد أن قضية الخير الأســمى* ***summum bonum***، *أو ما يشــبه ذلك مما يتعلق بأساس الأخلاقية، كان ينظَر إليه باعتباره المشكلة الأساسية في الفكر التأملي، فلقد شغلت هذه القضية أعظم العقول موهبة وقسـمتها إلى فرق ومدارس... وبعد أكثر من ألفي ســنة، فإن المناقشــات ذاتها تتواصــل... ولا يبدو أن المفكرين ولا البشر بالمعنى الواســع أقــرب إلى الإجماع حول هذا الموضوع من ســقراط الشــاب حينما كان ينصت إلى بروتاغوراس العجوز* ***(Utilitarianism, ch. 1)***.

لقــد كان مل يأمل أن يكون قادرا عــلى تغيير هذا الموقف من خلال قبول عام للمذهب النفعي **utilitarianism**.

إن جهود مل قد اتخذت إلى حد ما الشــكل ذاته الذي اتخذته جهود المفكرين الآخريــن - ليــس كلهم تماما - في القرن التاســع عشر ومنذ ذلــك الحين. ولقد أكد مــل - متبعا بنتام - على أن فعل ما هو صواب يقوم على فعل ما ســوف ينتج أكبر قدر من الســعادة لأكبر عدد من الناس. وتلك الفكرة كان لها تأثير قوي في فلســفة الأخلاق- فكمبرلاند (Cumberland)، فعلى ســبيل المثال كان من المدافعين الأوائل عن موقف يعد في واقع الأمر نفعيا، وإن كان مل لم يكن لديه أبدا مبرر يســلم به يمكن أن يقنع كل فرد. فهو في الواقع كان يعرف أنه كان لديه صراع عسير.

لقــد كان مــل واعيا، بوجه خــاص، أن الناس قد لا يقبلون القضيــة القائلة إن العدالة - التي تعد جزءا مهما من الحق - تقوم فحسب على زيادة قدر السعادة في

العالم (Utilitarianism, ch.5). وفي كل عصور التأمل كانت إحدى العقبات الكبرى في تلقي الناس للمذهب القائل إن المنفعة أو السعادة هي معيار الصواب والخطأ، عقبة مستمدة من فكرة العدالة.

إن سبب العقبة الخاصة التي تفرضها العدالة على المذهب النفعي أنه وفقا للنظرة الأخلاقية المعتادة، تبدو العدالة بوضوح على أنها ببساطة ليست مسألة تتعلق بحدوث السعادة، وإنما تتعلق أيضا بتوزيعها. فإذا زادت السعادة، لكن هذه الزيادة ذهبت فقط إلى القلــة، فإن الموقف عندئذ يبدو لأول وهلة ظالمـا. وحقيقة هذا الظلم - فيما يبدو بوضوح - تعد ضد القول إن الفعل الصائب هو فحسب الفعل الذي يسبب السعادة.

وهكــذا فإن مل عندمــا برهن في الفصل الخامس من كتــاب **المذهب النفعي (Utilitarianism)**، عــلى أن مذهبــه يمكــن أن يتوافق في واقــع الأمر مع النظرة العادية لمســائل الأخلاق، بما في ذلك مسألة العدالة، فإنه قد أدرك أنه جعل مذهبه صالحا بالنســبة إليــه. ومن الواضح في هــذا الفصل أيضا أنه ليــس لديه أي دليل منهجي يمكن اللجوء إليه من أجل تدعيم هذا الجزء من مذهبه.

ومــع ذلــك، فإن الجانب الأســاسي الآخر من مذهبي مل وبنتــام هو قضيتهما اللذيــة، وهي أن الخير هو الســعادة، مع تأويل الســعادة باعتبارهــا اللذة (انظر الفصل الثالث). وهنا نجد أن مل قد رأى أنه كان لديه دليل أكثر قوة، أعني الدليل ذاته الذي اســتخدمه الأبيقوريون، وهو: الملاحظــة التجريبية المباشرة. فهو بوصفه تجريبيــا في نظريته للمعرفة - وبالتالي بوصفــه يؤمن بأن كل معرفة تكون متأصلة في التجربة الحسية أو الملاحظة الحسية - فإنه كان مرتاحا لتقديم هذه الوجهة من النظر. ومل إذ يتخذ منطلقا من مفكرين أوائل من أمثال إيودوكسوس (Eudoxus) وأبيقــور (انظــر الفصل الثاني)، فإنه يؤكد أننا يمكن أن نلاحظ ببســاطة أن كل فرد يكافح من أجل سعادته الخاصة، بمعنى لذته الخاصة.

إضافة إلى ذلك، فإن مل أكد أيضا أننا إذا استخدمنا كل المعرفة التجريبية التي يمكن أن نجمعها، فإننا سوف نصبح قادرين في المستقبل على إنتاج سعادة أكبر حول العالم...

إن معيــار الأخلاقيــة، والــذي يعــرف وفقا لذلك بــــ «قواعد ومبادئ الســلوك الإنســاني»، والذي من خلال مراعاته [أي، وجود

محفز قــدر الإمكان من الألم، وغني قدر الإمكان بالمتعة] يمكن أن يكون - إلى أقصى حد ممكن - مؤمنا لكل البشرية، وليس للبشرية فقــط، لكن بقدر ما تسـمح طبيعة الأشـياء لكل الخلــق الواعي .(Utilitarianism, ch.2)

إن الملاحظة التجريبية يمكن أن تخبرنا بأن الخير للموجودات البشرية هو اللذة، وأن تخبرنا كذلك بالكيفية التي يمكن بها أن ننتج كثيرا منها.

إن الفكــرة التي أفصح عنها مــل هي فكرة - بصورة ما أو بأخرى - تروق لكثير من التجريبيين، وهي: أن الملاحظة التجريبية يمكن أن تحدد ما يجعل الناس سعداء أو تعســاء، وأن هــذه المعلومات التجريبية عن طبيعة الســعادة تضعنا في موقف يهدف إلى تحديد الكيفية التي ينبغي أن نتصرف وفقا لها.

إن مــشروع مل يقع في موضع متقدم من تاريخ طويل من المحاولات الحديثة، حتى يصل إلى الحاضر وإلى المســتقبل بلا شــك، كي يتناول الأسئلة المتعلقة بطبيعة السعادة بمناهج البحث التجريبي في العلوم الاجتماعية والطبيعية.

إن هــذا المشروع يقدم مثلا عــلى الموقف التجريبي، أي الموقــف «الطبيعي» الذي اتخذه كثير من الفلاســفة منذ القرن التاســع عشر. فهو يقول لنــا - ممثلا هنا في النزعة الطبيعية - إن المعلومات عن الطبيعة سوف تخبرنا بطبيعة خيرنا، وبالتالي ما الذي ينبغي إن نفعله، وهو يقول أيضا - ممثلا في النزعة التجريبية - إن المعلومات عن الطبيعة يمكن الحصول عليها من خلال الملاحظات التجريبية فقط. أضف إلى تلك الأفكار القضية القائلة إن الدراسة العلمية للطبيعة هي الوسيلة لتجميع وتنظيم تلك الملاحظات، وعندئذ يكون لديك النزعة الطبيعية العلمية، ومن خلالها كل ما يتعلق بالمسائل الأخلاقية.

إن الأشــكال التي اتخذتها هــذه النظرة هي من التنوع بحيث يمكن الســعي إلى تفحصها بدقة هنا، لكن زوجا من الأمثلة ســوف يوضح لنا طابعها العام هنا، فمنذ أن عرفــت نظرية داروين لأول مرة، بذلت المحاولات لتطبيق هذه النظرية على المســائل الأخلاقية. وهذا ما يُفعل أحيانا من خلال محاولة تعريف السعادة بـ «قيمة البقاء». وفي أحيان أخرى نجد أن ســعادة المرء تُقارن بشكل غير مرغوب فيه بـ «بقاء الأصلح»، كما نجد على سبيل المثال في تلك الفقرة المقتبسة من هربرت سبنسر Herbert Spencer:

إن فقر العاجز، ومحنة الأحمق، وهلاك الخامل الكسول، وذلك المثقــل كاهله من خلال القوي، وما يجعل الكثيرين في «مســتنقع وفي حالة مــن البؤس»، هي جميعا أوامر خيريــة عظيمة وبعيدة النظر (Social Statics, III.25).

إن الجهود التي بذلت لاســتخدام نظرية التطور في تدعيم القضايا الأخلاقية تكشــف هنــا عن اتجــاه متكرر وواضــح لخلط الدعــاوى الأخلاقيــة بالقضايا التجريبية بشــكل مباشر. فعلى سبيل المثال نجد أن الدعوى التجريبية الأساسية إن المصائب تبتلي الناس الحمقى هي دعوى تختلط بالدعوى القائلة بأن الناس الحمقى بمعنى ما يستحقون ما يعانونه من كرب، أو أنه لا يوجد سبب يستدعي حمايتهــم من هذا الكــرب. إن هذا الإيحاء يتم من خلال إهمال كون أن الكرب يأتي أيضا أولئك الذين يكونون حمقى لكنهم غير محظوظين، وإهمال مســألة ما إذا كان الأمر يستحق محاولة فعل شيء ما فيما يتعلق بذلك الأمر.

والواقــع أن الجهود التي بذلت في اســتخدام النظرية التطورية في مســائل الأخلاق غالبا ما تتســم بنوع من الارتباط المختلط بين بعض أو كل من الأشــياء المتمايــزة التالية: المحفزات على الســعادة، وبقاء الفرد، وبقــاء الجماعة، وبقاء النوع، والجهد الانتخابي من أجل اســتمرار أو تناســل سمة أو عينة من السلوك، والجهد الاجتماعي الذي يشــجع أو يحبط ســمة أو عينة من الســلوك. والتأمل البســيط لكل حالة يبين لنا أنه لا واحدة من هذه الحالات تشبه الحالة الأخرى. ولا يمكننا الاعتماد على أي دليل يخفق في التمييز بين هذه الحالات.

ومــع ذلك، فليس من الصعــب أن نتفهم التيار طويل الأمد الذي اعتقد بأن ســعادة المرء مرتبطــة ارتباطا وثيقا بالبقاء، وبالتالي بالقــدرة على البقاء. وكيف يمكــن أن يكون الأمر بخــلاف ذلك؟ فأنت لا يمكن أن تســتمتع بأي شيء إن لم تحيا، وهذا هو الســبب في أن كثيرا من الناس يؤمنــون بالحياة في الآخرة، ولقد اعتقد اليونان القدماء أن خلود الآلهة يعد أمرا حاســما لكونهم سعداء. كما أنك يمكن أيضا أن تكون سعيدا بأن خطك الجيني قد عاش طويلا لكي ينتجك (لا أنك كنت مســؤولا عن ذلك). ومن هــذا ذاته لا يمكن لشيء أن يتمخض عن ملاءمة

أي سعادة عامة تتعلق ببقاء نوعك أو أي نوع آخر، دع عنك الأفراد الأصلح، ولا الاعتقــاد بأن خيرك مرتبط بهذا. ومع ذلك، فإن الميل إلى الاعتقاد أن الخير يمكن تفســيره بالرجوع إلى الانتخاب البيولوجي هو ميــل يحيا بقوة في بعض (وليس كل) الاتجاهات. إنه جزء من ميل أوسع، وقوي أيضا، للاعتقاد أن العلم الطبيعي يمكن - بطريقة لا جدال فيها - أن يحسم السؤال عن طبيعة السعادة.

إن الرؤيــة في علم النفس المعروفة بالســلوكية (behaviorism) تمدنا بمثال آخــر على النزعة الطبيعية المتعلقة بالخير، خصوصا في منتصف القرن العشرين. ولقد أكدت الســلوكية غالبــا المعاني المتضمنة لرؤيتهم بالنســبة إلى السياســة الاجتماعيــة. وقد أصبح عالم النفس الســلوكي ســكينر B. F. Skinner مشــهورا بأقواله من قبيل التالي:

> *إن الحقيقــة الواحدة التي ســوف أصيح بها من أعلى ســطح أي منــزل هي تلــك: أن الحياة الجيــدة تنتظرنا، هنــا والآن! وفي هــذه اللحظة ذاتهــا يكون لدينــا التقنيــات الضروريــة، المادية والســيكولوجية، لأجل خلق حياة ممتلئة ومرضية بالنسبة إلى كل شخص (Walden Two, ch. 23).*

لقد قدم سكينر مقترحا استراتيجيا سلم بأن السعادة يمكن اختبارها تجريبيا، وبأننا يمكن أن نكتشــف تجريبيا كيف نوجدها من خلال دعم ســلوكي. وهذا هو السبب في أننا يمكن أن نزعم أن لدينا «تقنيات» لخلق حياة مرضية. ومن المؤكد أن هذه الفكرة كانت لها توابع باستمرار، حتى حينما توارت السلوكية في صورها الأكثر فجاجة.

والواقــع أنه كانت هناك دواع متزايدة مــن الحكمة العملية منذ القرن الثامن عشر تســتدعي الكشف عن الســعادة من خلال البحث التجريبي. وهذا يبدأ على النحو التالي. إن العلم الطبيعي - بما في ذلك التكنولوجيا التي تنشــأ عنه - كان أداة قوية بشكل متزايد. وعلى أقل تقدير فإنه أسلوب قوي - وربما أكثر قوة من أي شيء قد عرفه الإنسان من قبل - يكفل لنا الوصول إلى أنواع معينة من الأهداف المحددة. وهذا يجعل الناس عرضة للافتراض أنه قد يكون هناك تساو في التأثير عند اكتشاف ما هي أو ما ينبغي أن تكونه أهداف الحكمة العملية.

إضافة إلى ذلك، فإننا يمكن أن نتبين عنصرا آخر يصنع شـيئا ما بالتوازي. وحيث إن الأشـياء التي يريدها الناس تُنتج بوفرة، وبما أن توزيعها يصبح أكثر ملاءمة، فإن النقص أو عدم المسـاواة في التوزيع سـيبدو من الصعب ألا يكون هناك سـبيل لاجتنابه ومن الأسـهل علاجه. وبذلك فإن عدم المسـاواة أو الافتقار إلى العدل قلما يبدو أمرا خاصا بنظام للأشـياء لا يتبدل، ويكون إلى حد كبير نتاجا لقرارات وجهود بشرية. فالسياسات العملية تأتي هنا لتقاوم بشكل من النادر أن يكون الناس قد حلموا به من قبل.

ومع ذلك، فإنه بينما يحدث هذا، فإن الحاجة إلى قياس المساواة وعدم المساواة تتبـدى بشـكل بارز على نحو متزايـد. ولم تكن هناك وجهة نظـر واضحة في الفترة الكلاسـيكية لدى اليونان فيما يتعلق بمحاولة قياس الدرجة النسبية للفقر في مجالين مختلفـين. فلـم يذهب أحد إلى اتخـاذ أي موقف منهجي فيـما يتعلق بذلك، أو لم يذهب إلى أي شيء يمكن أن يستدعي هذا القياس. ومن المؤكد أن الفلاسفة وغيرهم مـن المفكرين لم يشـغلوا أنفسـهم بمثل هذا المدى الواسـع من القضايـا المتعلقة بالقيـاس، في مقابل المدى الضئيل من القياس المتعلق بلذة الفرد على نحو ما نجده في محاورة **بروتاغوراس**.

من الواضح أن الهناءة، أو طيب العيش، هي أحد الأشياء التي يهتم الناس بتوزيعها، وهذا فيما يبدو يتطلب مقياسـا لهذا الأمر. وهكذا فإن الاهتمام بمشروع لقياس طيب العيش من أجل هذه الأغراض واسعة الانتشار، هو مطلب يحدث من خلال إدراك أنه من الممكن اسـتخدام نتائج هذا القياس. وقد بدأ هذا القياس بشكل ضعيف متردد في أوروبـا منذ نحو قرنين، ويمكن أن نراه في كتاب مل في **المذهب النفعي**، وفي شـخصية جيليبي (Jellyby) التي صورها ديكنز (Dickens) في روايته «**المنزل المنعزل**» من خلال كون شـخصيتها تبدو أكثر اهتمامـا بطيب عيش الناس النائين مـن اهتمامها بعائلتها الخاصـة. وقد كان هذا بمنزلـة هجوم آخر على المذهب النفعـي بدفاعه عن فعل ما يحقق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس.

القياس: السعادة والمفاهيم الأخرى

في أيامنـا هذه يعـد القياس التجريبـي - المفسر على هذا النحو - نشـاطا مضللا، يشـغل، فيما يشغل، وقت الفلاسفة وعلماء الاقتصاد المبرزين. إنه يظهر

بشـــكل رقمي في المذاهب الأخلاقية على نحو يتجاوز المذهب النفعي الذي أثار لأول مرة الاهتمام به. فعلى ســـبيل المثال نجد أن نظرية العدالة لدى جون رولز (John Roawls) تتطلـــب القدرة على تحديد من الـــذي يعد في المجتمع «أقل الناس من حيث طيب العيش»، وعلى اتخاذ مقاييس معينة لرفع مستوى حسن معيشـــتهم. وبينما تتسع إمكانيات القياس، فإن الضغط يزداد- على نحو يتجاوز أي شيء مـــما اســـتطاع أفلاطون أن يراه حينما كتب محاورتـــه بروتاغوراس، لكي نفهم كيف يمكن تنفيذ ذلك من خلال دليل تجريبي جيد. ولأســـباب عديدة، لم يصبح أي شخص على اقتناع بالمحاولات القبْلية الخالصة لتحديد من الذي يكون في حال أفضل من غيره.

ومع ذلك، فإن فكرة قياس السعادة بغرض تحقيق سياسة عملية اجتماعية لم تدفع بنا بعيدا تجاه إجابة واضحة ومتسقة عن الأسئلة الفلسفية المتعارف عليها فيـــما يتعلق بطبيعة الســـعادة (انظر الفصل الثاني). وعـــلى الرغم من أن بعض المفكرين يعتقدون أن طيب العيش هو بؤرة تركيز السياسة العملية الاجتماعية، وبالتالي يأملون في تحديد طبيعة الســـعادة، فإن هناك مفكرين آخرين يقترحون اســـتخدام مفاهيم أخرى بدلا من ذلك، إما لأن هذه المفاهيم تكون أكثر قابلية للقياس، أو لأن مفهوم طيب العيش ليس ملائما لهذا الغرض المنظور.

إن الاتجاه في التفكير الذي يرى أن الســـعادة لا يمكن قياسها بسهولة أمر يمكن بيانه من خلال علماء الاقتصاد وغيرهم من علماء الاجتماع الذين يرون أن ما ينبغي توزيعه من خلال السياســـة الاجتماعية أو السياســـية ليس هو طيب العيش، وإنما المال. فإذا كنت تعتقد أن طيب العيش هو أيضا لا يمكن وزنه بحيث يمكن التعويل على قياسه وإحصائه، فإن المال يبدو أشبه ببديل مغر.

وأحـــد علماء الاقتصاد الذين يقدمون لنا مثـــالا على الرؤية القائلة إن طيب العيـــش لا يكون دائما هـــو الأمر الأكثر ملاءمة لكي تركز عليه السياســـة العملية الاجتماعيـــة هو أمارتيا ســـن (Amartya Sen). فهو مهتم بوجه خاص بالكيفية التـــي يمكن بها قياس ومقارنة وتقييـــم العدالة والظلم، أو التوزيع. فكيف يمكن فعـــل ذلك؟ إن المقاييس الواضحـــة اليقينية تبدو بجلاء غير كافية. إن المال ليس حلا ملائما هنا، لأنه من الواضح أن بعض الناس الأثرياء يكونون في حالة بائســـة.

وفضلا عن ذلك، فإن قدرا معينا من المال لا يكون دائما مساويا لقدر معين من القـدرة الشرائية القابلـة للقياس. وكون أننا نكون غالبـا مهتمين بقياس القدرة الشرائيـة، هو أمـر يجعل من الواضح أن ما نريد حقا قياسـه ليس المال في حد ذاتـه، وإنما شيء ما يمكن أن نفعله بما يمكـن أن يحققه. لكن ما هو ذلك الذي يمكن أن يحققه؟ إن الرضا يبدو أمرا غير وارد هنا أيضا. إن بعض الناس يكونون راضين عن حـال من يكونون مثقلين بالأعباء، واعتبارهم يكونون بالمثل في وضع حسـن من خلال الرضا أو عدم الرضا بالثراء البالغ، إنما يضمنون في مقياس المرء ما نظر إليه سن (Sen) على أنه ظلم واضح.

إن سن يركز على ما يسميه «الإمكانيات» أو «القدرة على تحقيق وظائف ذات قيمـة». وهذا - فيما يقول - هو ما ينبغي توزيعه بشـكل عـادل (ويكون مرتبطا بالقيم الأخرى أيضا). وبهذا القول، فإن سـن يبتعد عن فكرة الفيلسـوف التقليدي عن السعادة. وهذا يعني ابتعاده عن محاولة تقييم شامل لحالة المرء، وهو التقييم الذي سوف يأخذ في الاعتبار كل الجوانب المرتبطة حدسيا الخاصة بهذه الحالة. إن هذا التقييم لا يورط ذاته في محاولة الإجابة عن السؤال عن كيفية تقييم حالة المرء ككل دفعـة واحدة (انظـر الفصل الثاني). فهو بدلا من ذلك ينظر في مفهوم أضيق: العدالة والتوزيع. وقد لا يكون هناك أي سبب لذلك كي يتوافق مع الفكرة الشاملة عن السعادة.

ويمكن للمرء أن ينظر إلى رؤية سن باعتبارها تقول ما يلي: مهما تكن السعادة، فـإن القيمـة المهمة التي ينبغـي التركيز عليهـا فيما يتعلق بمسـائل التوزيع هي الإمكانيات، وليس السـعادة بمعناها التقليدي. إن هذه الرؤية يمكن تقييمها بشكل مسـتقل عما يعتقده المرء عن طبيعة السـعادة ذاتها (أو حتى بشكل مستقل عما إذا كان المـرء يعتقد أن هناك مثل هذا المفهوم النافع). ولا يمثل هذا أي نقد لهذه الرؤية. ومن المؤكد أنه من الملائم القول بأنه لتحقيق الأغراض التي تدور بخلد سن، فإنه من الأفضل الحديث عن السـعادة كما تفهَم بشكل تقليدي، لكن فيما يتعلق بمظهر أو جانب منها (انظر الفصل السابع).

إن أسلوب سن في التفكير يبدو بالنسبة إلي أنه يمثل الجهود المتعلقة بتقييم وحسـاب حالة الموجود البشري الذي نلقاه في أيامنا هذه. وتلك الجهود تلتقط

وتؤكـد مظهرا أو جزءا معينـا مما يمكن التفكير فيه على نطاق واسـع باعتباره طيب العيش. وهذا يحدث من دون سبب وجيه أيضا. وكما أكدت من قبل، فإن تكامل المظاهر المختلفة للسـعادة ورؤانا لها ليس من السهل أن نحققه. وفضلا عن ذلك، فإنه يبدو بالفعل أنه من اليقيني من بين هذه المظاهر ما يكون وثيق الصلـة بوجه خاص بأغراض معينة، من دون غيرها. إن مسـار سـن في التفكير (سواء كان المرء يقبله أو لا يقبله في النهاية) يمكن تفهمه، إذا وضعنا في الاعتبار أغراضه المحددة.

إن الظاهرة التي يبدو فيها أننا نقوم بالملاحظة هنا هي نوع من استبعاد تقييم مفهوم السعادة، ومن المحاولات المتنوعة لأن نضع بدلا منه تدريجيا مفاهيم أخرى، من أجـل أغراض جزئية متعلقة بالسياسـة العملية والعلـوم الاجتماعية. فالعلوم الاجتماعية في يومنا هذا تميل إلى التركيز على تلك المفاهيم الأخرى (على الرغم من أن هناك اسـتثناءات، انظر كاهنـمان وآخرين Kahneman et al. 1999)، وتهدف إلى أقل مما قد يتوقعه المرء لتفسـير مفهوم السـعادة ذاتهـا. ومع ذلك، فإن فكرة السـعادة من بعض الوجـوه غير مصقولة جيدا وعامة. غـير أن الباحثين في العلوم الاجتماعية غالبا ما يكونون مهتمين بالوصول إلى نتائج مصقولة بشـكل أفضل. فهم غالبـا ما يريدون معرفة مـا هي الرؤية المحددة تماما التي سـوف تقود الناس إلى أن ينهمكوا في أشـكال معينة من النشـاط: لأن يصوتوا لمرشـح معين، أو ليشـتروا منتجـا معينا، أو لتبني اتجاهات اجتماعية معينة، وما إلى ذلك. ولذلك فإن البحث التعميمي في السعادة قد لا يكون نافعا تماما لهذه الأغراض. وهذا ليس هو ما يمكن أن يتوقـع المرء أن تنتجه تقاليد المذهب النفعي في القرن التاسـع عشر، لكن هذا فيما يبدو قد حدث.

ومادام هناك ضغط قوي لأن نجد مقاييس كمية بطريقة لا إشكال فيها لمثل هذه الأنـواع من الأنشـطة، فإن المرء يمكن أن يتوقع لهذا التقليـد أن يتواصل. إن مفهوم السعادة سوف يقدم أساسا لمفاهيم أخرى. وإذا كان مذهب اللذة الكمي لا يمكن أن يفعل ما توقعه منه بنتام، فإنه ليس هناك أي تفسـير بديل واضح للسعادة يمكن أن يغطي نطاق هذا المفهوم. وبخلاف ذلك، فإن المرء يمكن أن يجد دورا لهذا التفسـير باعتبـاره يتخذ من خلال مفاهيم تتعلق بحالات الناس الأكـثر قابلية للقياس. فهذه

المفاهيم في كل الاحتمالات ستكون مرتبطة ارتباطا وثيقا بالسعادة كما تأسست في التقاليد المتوارثة، وربما ستبدو أغلب هذه المفاهيم كمظاهر لها، وليس لها في مجملها (انظر الفصل السابع).

عوائق أمام التجريبية فيما يتعلق بالسعادة

سبق أن قلت إنه في بعض الفترات كانت هناك درجة من الإجماع تتعلق ببعض الحقائق عن السعادة. وفضلا عن ذلك فإنه في القرنين التاسع عشر والعشرين كان هناك تفاؤل متزايد فيما يتعلق بقدرة المناهج التجريبية على تعريف مظاهر معينة على الأقل من السعادة وقياسها. لكن هذا الاتجاه قد قاد كثيرا من الناس - بدلا من ذلك - إلى أن يتبنوا مفاهيمَ أخرى عما يمكن قياسه وتوزيعه، حتى إن الدور الذي مارسه مفهوم السعادة ذات يوم قد تشظى.

مع ذلك، فإن هناك تطورات أخرى قادت الناس إلى الشك في أن السعادة مفهوم تجريبي، أو في إمكان استناد السعادة إلى أسس تجريبية متينة، أو في الحقيقة على أي أسس راسخة. فهل يتوقع الناس أن يجدوا أعراضا متزامنة واضحة يمكن أن يؤدي إليها كوننا سعداء، أو فئة واضحة التعريف لأسباب السعادة؟

وربما يشك المرء أيضا في إمكانية ذلك؟ وأحد أسباب ذلك أن هناك أهدافا ورغبات مختلفة يكون إشباعها متضمنا في تحقق السعادة. ومع ذلك، فإن هذه الأهداف لا يمكن بوجه عام إشباعها معا. وفضلا عن ذلك، فإن إشباعها - كما لاحظنا من قبل - لا يكون إلى حد ما منطويا على توافق (انظر الفصل الثاني). ومن الواضح أن هذا يقلل من فرص القوانين المنتظمة السيكولوجية التي تقول بوجه عام: «إذا ما كان شخص ما سعيدا، فإنه من المرجح أن يفعل كذا وكذا»، أو «إذا ما حدث كذا وكذا لشخص ما، فإنه من المرجح أن يكون سعيدا». إن ما يفعله شخص ما حينما يكون سعيدا، وما سوف يجعله سعيدا، هي أمور متنوعة إلى حد كبير ومعتمدة على معتقدات المرء وذوقه الخاص.. إلخ، وعلى الظروف المحيطة أيضا ، ذلك أن كثيرا من القوانين التجريبية المباشرة هي التي تستدعي السعادة للانبثاق.

إضافة إلى ذلك، فإن هناك أيضا الحقيقة القائلة إن السعادة مرتبطة على أنحاء متنوعة من خلال البشر المختلفين بالعديد من حالات الوعي، وذلك من قبيل: حالة الرضا التي تتسم بالسكينة، والوجود الصوفي، والمرح الماجن، والعجب.. إلخ. إن هذه الحالات جميعا لها أحقية ما في أن تشكل جوانب أو مظاهر من السعادة (أو لنقل مـــن مظاهر لجوانب مصاحبة لها). ومع ذلك، فإنها بالتأكيد لا يمكن الحصول عليها جميعا معا، كما أن بعضا منها يبدو غير متوافق: كحالة الوجد والسكينة على سبيل المثال. ومن الصعب أن نتفهم كيف يمكن للجهد المبذول لإيجاد قوانين سيكولوجية تنطوي على السعادة أن تتوافق مع هذه الحقيقة.

والواقــع أنــه يمكن أن يكون الأمــر هنا هو أن ما آمن به بعض الفلاســفة يعد صادقا من حيث الفضائل المميزة بوضوح: كـ «الشــجاعة»، و«الشــهامة».. إلخ، هو أمر يسري أيضا على السعادة. وهذا يعني أنه ربما تكون السعادة أحد تلك المفاهيم من «الســيكولوجيا الشعبية» التي لا تعين على وجه التخصيص أي بعد سيكولوجي يحاول أن يكتشف قوانين أو ضوابط عامة (انظر هارمان 1999 - Harman 2000).

وهــذا يمكن أن يكون واحدا من الأســباب التي تفسر لمــاذا لم يكن هناك تأثير ضاغــط كبير لمثل هؤلاء الباحثــين التجريبيين - المدفوعين بمثــل هذه الدوافع - في اشتغالهم على المهمة التقليدية لتحديد الكيفية التي تتوافق بها معا العناصر المكونة لطيب العيش تحت مفهوم شامل لطيب العيش. ولقد ركزت من قبل على الحقيقة القائلة إننا حينما نفكر في الســعادة، نجدها تنطوي على الكثير من الأهداف، ومثل هذه الأهداف يمكن أن تتضارب فيما بينها، على نحو ما يمكن تخمين ذلك من خلال الكثير من المواقف غير المتســقة أحيانا (انظر الفصل الأول). ومن المفترض أن يضع المفهوم الشامل للسعادة كل هذا في اعتباره. غير أن السؤال هو: كيف؟ إن المسائل التــي تقودنا إلى أفضل الدراســات التجريبية فيما يفعله النــاس والاهتمامات التي تدفعهــم، لم تفض إلى ضغط قوي لمحاولة الإجابة عن ذلك الســؤال، ولا إلى طرائق لفعل ذلك.

وهنــاك في واقع الأمر عقبات خطيرة، تبــدو متأصلة في المفهوم ذاته، في طريقة التعامل معه باعتباره فكرة تجريبية على وجه التخصيص وعلى نحو واضح. إن بعض هذه العقبات أصبحت تســطع بوضوح خاص في المناقشــات الفلســفية عبر القرن

العشرين، لكنها مشـــاهدة في تناولات السعادة لدى الفلاســـفة القدماء أيضا. فمن قبل أثار القدماء مشكلات جوهرية تتعلق بالفكرة القائلة إن وصف شخص ما بأنه سعيد هو نوع مباشر من الحكم.

إن كثيرا من قراء أرسطو قد سألوا أنفسهم السؤال المتعلق بما إذا كان تفسيره للســـعادة يعد «منتميا إلى النزعة الطبيعية» (naturalist) بالمعنى الذي ذكرناه مـــن قبل. والفكرة القائلـــة إن المرء يمكن أن يكون مدفوعـــا بتركيزه على القول إننا لكي نكتشـــف طبيعة السعادة ينبغي أن نلاحظ ما يهدف إليه الناس. وهذا يمكن أن يوحي بأن ما نعزوه إلى السعادة يكون مؤسسا ببساطة على ملاحظاتنا لســـلوك الناس - وهي الفكرة ذاتها التي حفزت التفكير التجريبي لمل فيما بعد - وهذا ســـوف يعني أنه كما رأى الأشـــياء فإن تعريفه للخير البشري أو للسعادة بوصفها «نشـــاطا للروح وفقا للفضيلة، أو مـــع أكثرها كمالا إذا كانت هناك أكثر مـــن فضيلة» (Nicomachean Ethics 1098a17-18) هو تعريف قد تأســـس تجريبيا. لكن إذا اتخذنا هذا القول الصريح، فإننا نخاطر بأن ننســـب إلى أرسطو فكرة أكثر حدة عن «التجريبي» مما هو لديه بالفعل.

ومع ذلك، فليس هناك ســـبب لـــكي لا نفهمه على هذا النحو التجريبي المباشر. وأحد الأســـباب أن هناك الحقيقة القائلة إن برهانه ينشئ نتائج لما يهدف إليه المرء بوصفه موجودا بشريا. ويتحول الأمر من وجهة نظره ليصبح في رأيه أن بعض الناس - بـــل أكثرهم في واقـــع الأمر - لا يهدفون في كل مظاهر ســـلوكهم إلى ما يقوله عن طبيعة الســـعادة. فهم يهدفون إلى اللذة أو الشهرة أو إلى شيء آخر، لأنهم يخطئون في فهم طبيعة الخير البشري.

وهكذا فإنه يبدو كأن شـــيئا ما وراء الملاحظـــة المباشرة يكون مفترضا ليقف وراء تعريفه للســـعادة ويدعمه. فالأشـــياء التي يهدف إليها بعض الناس تهدف بالفعل إلى تصفيتها، على أساس أن أولئك الناس لا يهدفون - وفقا لأرسطو - إلى تلك الأشياء «باعتبارهم موجودات بشرية». وهذه التصفية تبدو قائمة على حكم تقييمي مسبق فيما يتعلق بما ينبغي أن تهدف إليه الموجودات البشرية. وهكذا فإن أساس التعريف لا يكون مقصودا باعتباره الملاحظة وحدها.

إن أرسطو يعرض ذلك النوع من السؤال الذي يمكن أن يثار فيما يتعلق بالحكم عما إذا كان امرؤ ما يكون سعيدا، أي عما إذا كان هذا يعد مسألة تجريبية. ومع ذلك، فإن بعض الفلاسفة يرون بوضوح أن المهمة من الناحية المبدئية لا تقدم لنا أي صعوبة حقيقية. وهذا يتبدى لنا من خلال توصيفاتهم المؤكدة للسعادة وضدها.

من ناحية أخرى، فإن هذا الأمر لا يبدو أنه ينطوي على صعوبات من حيث المبدأ. فإذا ما نظرت إلى السعادة باعتبارها نتاجا يضع في اعتباره كل أهداف المرء... إلخ، وإذا ما كان وإلى أي حد يمكن الوفاء بهذه الأهداف، فإننا يكون لدينا عندئذ نوعان من المشكلات.

إن إحدى المشكلات هي التالي: ليس من الواضح تماما إذا ما كان شخص ما لديه هدف محدد أم لا، أو إذا ما كان شخص يؤمن بشيء ما لكي يصبح شيئا ما يستحق التقدير، أو يستحق أن يستمتع به... إلخ. وعندما يكون الأمر على هذا النحو، فإنه سوف يصبح من الصعوبة تحديد خير شخص ما. وهذا يحدث إلى حد أن عناصر السعادة توصف من خلال أفكار ليس من السهل تحديدها، بحيث يمكن للمرء أن يخبرنا (بعد الملاحظة على سبيل المثال) من هو الشخص الذي تنطبق عليه تلك التوصيفات التي نعزوها للسعادة، فهذه التوصيفات سوف تصبح مسألة إشكالية. فإذا كانت السعادة تنطوي على شيء ما مما نريده، فإنه سيكون من الصعب عندئذ تحديد قدر سعادتك.

والمشكلة الأخرى أكثر صعوبة إلى حد كبير. فالسعادة بمعناها المألوف تنطوي على عناصر كثيرة (بل على الكثير من الأهداف والحاجات)، ومن الصعب إلى حد بعيد كما رأينا (في الفصل الثاني بوجه خاص) أن نحدد ما هي تلك العناصر التي تقوم بدور مهم في السعادة وما الدور الذي تقوم به. وبقدر ما أن هذا أمر يصعب بيانه، فإنه سيصبح من الصعب أيضا أن نقول من هو الذي يعد سعيدا وإلى أي حد يكون سعيدا. حتى إذا عرفت ما هي العناصر التي تعد مهمة، فإن معرفة مقدار هذه العناصر والكيفية التي يمكن بها أن نحدد كل منها هو أمر سيشكل بوضوح وضعا إشكاليا. وفضلا عن ذلك فإن قدرا كبيرا من عدم التوافق يكشف عن هذه المسألة، كما يشهد بذلك بإسهاب تاريخ السعادة.

فضلا عن ذلك، فإنه إذا كان التساؤل عن تحديد عناصر السعادة وعن الدور الذي تقوم به لا يعد مسألة تجريبية ، فإن التساؤل عن القدر الذي يكون به المرء سعيدا لا يمكن أن يكون مسألة تجريبية. إن ذلك السؤال الأخير سوف ينطوي على الأول باعتباره عنصرا لاتجريبيا. ذلك أن استخدام مناهج تجريبية خالصة لإقرار كم يكون المرء سعيدا هو أمر سيكون غير مطروح للسؤال.

وعلى الرغم من هذه الحقيقة، فإن السعادة إلى حد ما تم تناولها باعتبارها سمة تجريبية لحالة المرء. وبذلك فإنها يجب أن تحوز على الأقل بعض العناصر المهمة التي يراها الناس باعتبارها عناصر يمكن تحديدها من خلال الملاحظة. وربما يعد أرسطو مثالا على هذه الرؤية. ومثال آخر على ذلك هو الفكرة الهيلينستية القائلة إن السعادة أمر يتعلق إلى حد كبير بالسكينة الروحية. وفضلا عن ذلك، فإن قدرا كبيرا من الاشتغال على هذا الأمر في أيامنا هذه إنما يحدث من خلال علماء النفس التجريبيين في محاولتهم الكشف عن فكرة الخير، «في مواجهة الهدف قديم العهد في فهم فكرة الخير» (Kahneman et al. 1999). وفي الفصل الختامي فإنني أعود إلى السؤال عما إذا كان هذا يشكل طموحا مقبولا للبحث في هذا الأمر.

7

التصرف من دون مفهوم



«إن تاريخ مفهوم السعادة كان بمنزلة بحث عن شيء ما لا يمكن الحصول عليه»

المؤلف

محاولة تجميع اللغز

إذا كان امتلاك مفهوم للسعادة يتطلب أن يفي المفهوم بمعيار واضح، فإنك عندئذ يمكنك القول إننا ليس لدينا بالفعل مفهوم للسعادة، أو يمكنك القول على الأقل إن هذا المفهوم لا يتبدى لنا بالتأكيد في تاريخ الفلسفة.

إن فكرة مفهوم السعادة تبدو على النحو التالي: إن المرء تكون لديه أهداف، ورغبات، وطموحات عديدة، أمور يعتبرها تستحق التقدير، أمور يستمتع بها، وهكذا. وعدم المعرفة بالكيفية التي يمكن بها التوفيق بين هذه الأمور في زمن محدود، أو بالكيفية التي يمكن بها أن نراها متوافقة بعضها مع بعض، أو أن نكون على يقين من

أيها يمكن أن يسـير في إثرها بإطلاق أو إلى مدى، هو أمر يجعل المرء يتساءل عن معنى أن يكون سـعيدا. وهو يسـأل هذا السـؤال لأنه ينتظر أن تهديه الإجابة في التعامل مع أهدافه المختلفة، وما إليها. فهو يعتقد أن هذه الإجابة سوف تبين له ما هي الأهداف التي ينبغي استبقاؤها، وكيف يمكن أن تتوافق معا تلك الأهداف.

قارن بين مثل هذا المرء وشـخص لديه قطع كثـيرة مـن أجـزاء اللغـز، لكـنه لا يعـرف ما هي الصورة التي يمكن أن تشـكلها هذه الأجزاء حينما يتم تجميعها معـا. فهو يعتقد أنه إذا ما عرف الصورة فإنه سـيكون قـادرا على تحديد الأجزاء التـي تنتمي إلى الصورة ويمكن أن تتوافق معا. إن الصورة سـوف ترشـده - فيما يعتقد - في تجميع الأجزاء.

وربما نحاول اسـتخدام هذا التشـبيه لكي نغطي فكرة واحـدة فيما يبدو عليه الأمر حينما نمتلك تصورا سديدا للسعادة، وإن مثل هذا التشبيه يؤثر في العديد من المحاولات الفلسـفية لتوضيح طبيعة السـعادة، لكن امتلاكنا لمفهوم السعادة ليس هو ما يوحي به هذا التشبيه[1].

إن الفلاسـفة وغيرهم من المفكرين ينتظرون أن يمدهم هذا المفهوم بإرشاد من هذا النوع. فهم من النادر أن يقولوا إن مفهوم السـعادة يشبه الصورة التي تقوم على أساس اللغز، وإن هذا المفهوم سوف يمكنهم من تجميع أجزاء اللغز - أي مـن تجميع الأهداف المختلفة... إلخ - أو تجميع بعضها على النحو الصحيح. لقد حاول كثير من الفلاسـفة أن يعرفوا المفهوم المرشد، فبنتام ومل - على سبيل المثال - يزعمان أنه من خلال تعريف السعادة باعتبارها لذة - وإن كان بأساليب مختلفة - فإنهما بذلك يسـاعدانا على تزويدنا بمعيار لاتخاذ السـلوك الصحيح. وقد قال أبيقور شـيئا مماثـلا، على الرغم من أن فكرته عـن اللذة كانت فكرة أخرى مغايرة. كذلك فإن أفلاطون قد زعم الشيء نفسـه في تعريفه لأفضل حالة إنسـانية باعتبارها انسجام الشـخصية. ومع ذلك فإن هوبز وكانْت قد أنكرا أي وجود لمثل هذا المفهوم المرشد. وقد بدا نيتشه أنه يوافق على أنه لا وجود لهذا المفهوم، وقد أكد أيضا أنه من الأفضل بالنسـبة إلى المرء ألا يكون لديه مثل هذا المفهوم. وهذه بعض الأمثلة فحسب.

إن استمرار عدم التوافق حول الكيفية التي يمكن بها تعريف مفهوم مرشد للسعادة ليس بمنزلة برهنة على أنه ليس هناك طريق صحيح لتعريف هذا المفهوم. فضلا عن ذلك، فلن يكون من اللائق هنا - في سياق تقديم تاريخ موجز للسعادة - أن نحاول التعظيم من شأن هذه البرهنة.

ومع ذلك، فمن المبرر أن نحاول باختصار بيان السبب وراء الشكوك من أن يكون لدينا نوع من المفهوم المرشد للسعادة الذي لطالما تطلع إليه الفلاسفة، كذلك فإن هناك مبررا لأن نبين ما هو البديل الذي يمكن أن يكون هناك، ومرد هذا يرجع بوجه خاص إلى كون أن واحدا من الشخصيات الكبرى في تاريخ السعادة - وهو أرسطو - يمكن فهمه باعتباره قد قدم مقترحا بالبديل. وسوف أختم كلامي هنا بتقديم هذه الطريقة في بناء فكره. غير أنني سوف أبدأ أولا بقول الكثير عن الصعوبات التي واجهتها تلك المحاولات في إيجاد مفهوم مرشد للسعادة.

وأنا أظن أننا ينبغي أن نندهش بما هنالك من قدر ضئيل مما يمكن قوله عن الدفاع عن تعريف واحد للسعادة على حساب تعريف آخر، وهذا يجعلني أشك في أننا لدينا مفهوم وحيد عن السعادة هنا، وهو ما يجعلني أيضا أشك في أننا نشهد فلاسفة عديدين يقدمون تعريفات لهذا المفهوم الواحد ذاته.

إن هؤلاء الفلاسفة جميعا ينشغلون بهذه المشكلة ذاتها. وهذه المشكلة تعد على الدوام مشكلة تتعلق بالكيفية التي يمكن بها أن نسعى إلى تحقيق كل أهدافنا معا، وما إلى ذلك - إذا ما وضعنا في الاعتبار أننا لا يمكن أن نفي بها أو نقتفيها في الوقت نفسه - وأن نجعل منها بمنزلة مقياس شامل لحالة المرء.

ومع ذلك، فإنه سيكون من الصعب أن ندافع عن القضية القائلة إنه وراء تلك المشكلة، يوجد لدى هؤلاء الفلاسفة تصور عام عن حل هذه المشكلة، وإنهم جميعا يقدمون تعريفا للسعادة يلائم هذا التصور. فهم كلهم بالأحرى - ونحن كذلك - يبدأون بتلك المشكلة. والنتيجة ينبغي أن تكون - كما سوف أبين ذلك - أن تلك المشكلة هي كل ما يقوم عليه مفهوم السعادة.

تأمل الأساليب المحتلفة بشكل جذري التي تناول بها الفلاسفة القضية الخاصة بماهية السعادة. بداية، يقول أرسطو في كتابه «الأخلاق النيقوماخية»

(الذي نكرره هنا مرة أخرى) أن السعادة هي «نشاط النفس وفقا لفضيلتها، أو إذا كان هنــاك أكثر من فضيلة للنفــس، فإنه يكون وفقا لأعظم فضائلها وأكثرها كمالا» (1098a17-18).

وإذا مــا قررنا أن هناك أكثر من فضيلــة واحدة، فإنه يشرع في تحديد الفضيلة التي تعد «الأعظم والأكثر كمالا» من بين الفضائل، وهو ينتهي إلى أن هذه الفضيلة هي فضيلة التفكير الفلسفي أو «التأمل». ويصل إلى نتيجة مؤداها أن الحياة الأكثر ســعادة هي الحياة المكرسة لهذا النشــاط العقلي. وبذلك فإن التأمل يصبح بمنزلة غاية أو هدف غالب على الحياة السعيدة.

قــارن ذلك بموقف أبيقور، إنه يؤكد أن الخير هو نوع من التجربة، أعني اللذة، التي يعرفها بالتحرر من الإزعاج. وهو يوصي بأن الحياة المعيشــة ينبغي أن تنطوي على أقل قدر ممكن من الإزعاج، ولقد قال بنتام بشيء شبيه بهذا تقريبا. فهو يرى أن الخــير هو تجربة اللذة بالمعنــى الأكثر تداولا لمفهوم اللــذة، وهو المعنى الذي ضمنــه كثــيرا في إطار التحرر من الإزعاج. فهو يرى أن المرء يمكن أن يكون ســعيدا بالتناسب مع قدر اللذة التي يمكن أن يحصل عليها.

وضع أفلاطون في اعتباره كلا من التجارب (مثل أبيقور وبنتام) وأنشطة النفس (مثل أرســطو). وهو يعتقد أن أفضل صورة يمكن أن تظهر من خلال اللغز ســوف تكون بمنزلة تنظيم منســجم لكل الأشياء التي تكون ماثلة في الحياة المعتادة. وهو يفترض في المجتمع المثالي وجود تنظيم منســجم ســيكون هو ما يمكن الشخص من القيام بوظيفته داخل المجتمع.

إن هؤلاء الفلاســفة أشبه بشعوب ثلاثة يتناولون أمر وضع اللغز بطرائق ثلاث مختلفة تماما. وبداية، فإن هذه الطرائق تنطوي فيما يبدو على شيء ما مشترك فيما بينها. وبذلك، فإن هؤلاء الفلاســفة الثلاثة يعطون الانطباع بأنهم يشتغلون انطلاقا من فكرة شائعة عن الكيفية التي يمكن بها أن نحل هذا اللغز على النحو الصحيح. ومع ذلك، فإن هذا الانطباع يتلاشى حينما يشاهد المرء ما يفعلونه.

إن أرســطو يشبه شخصا ما يتوقع أن تتشكل الصورة في النهاية من خلال اللغز لتعطي الصدارة لأحد أجزاء الصورة، إن هذا الجزء يكون له موضع كبير ومهم، بينما الأجزاء الأخرى تتجمع حوله.

ومــع ذلك، فإن أبيقور وبنتام يريدان وضع اللغز مجتمعا، بحيث يمكن للصورة أن تنطــوي على القليل من اللون قدر الإمكان (كما في حالة أبيقور) أو على الزيادة فيه (كما في حالة بنتام).

إن أفلاطــون يريد أن يكون للصورة تنــوع ذو أهمية فيما يتعلق بالتصميمات المختلفة التي تتمثل في الأجزاء الصغيرة، لتبدو منظمة في نظر كل شخص من خلال تنظيم خاص وهو النظام الذي يبدو فيه الجزء متناظرا مع العقل.

إن كل من يقوم بحل اللغز يظن أن أفضل حل للغز هو الحل الذي سوف يعــرض على أكمل نحو ذلك النوع مــن التنظيم الذي ركز عليه انتباهه. لكننا الآن قد فقدنا تشــبثنا بفكرة تجميع الأجزاء معــا، تلك الفكرة التي بدأنا بها. أو لنقــل بالأحرى أن الفكرة قد أصبحت تتمثل في محاولة الوصول إلى أشــياء مختلفــة. وقد أصبح الأمر يبدو على نحو غير الذي بدا عليه، أعني ذلك النحو الــذي يحدث بالفعل حينما يشــتغل المرء على حل اللغــز - وهو جعل أجزاء الصورة تتوافق معا بإحكام - وبدلا من ذلك، فإن هذا «التوافق» قد يعني الآن التنظيم الفيزيقي للأجزاء أو تنســيق ألوانهــا للتركيز أو لتكبير خاصية بصرية معينــة، أو تنظيم يمكن أن يــدع النمط الخاص بأحدها ينظــم مظهر البقية بالنسبة إلى العين.

إن هذا التشــبيه بفكرة اللغز هو تشبيه يبين لنا فحسب الكيفية التي تخاطب بها هذه التفســيرات للســعادة اهتمامــات مختلفة. فهذه التفســيرات لا تقدم لنا مفهوما للســعادة يرشد الفيلســوف إلى الكيفية التي يمكن بها وضع كل الأجزاء في الاعتبار على أفضل نحو. لا نسعى إلى نتائج مختلفة فحسب، بل الأهم من ذلك هو الإتيان بأفكار مختلفة خاصة بـ «التجميع»[2].

ويمكنني القــول إن هذا هو ما حدث عبر سلســلة طويلة مــن المحاولات الفلســفية لتفســير ماهية السعادة. نحن نبدأ بمشــكلة تناول أهدافنا المتنوعة. نحن على وعي بأشــكال التضارب القائمة بين الأشــياء الجزئية التي نسعى إليها. ونحن عندئذ نحاول أن نتناول أشــكال التضــارب بطرائق مختلفة، ننظر إلى كل منهــا باعتبارها ملائمة لما نفعله بشــكل متزامن. ونحن عندئــذ نرى أننا نعمم الفكرة بطريقتين، لكي نحاول أن نشــكل مفهوما شــاملا للسعادة. ونحن نفترض

أننا يمكن أن نضع كل أهدافنا في مخطط شامل من «التنسيق»، ونحن في الوقت ذاته نفترض أن نفس النوع من التنسيق يمكن أن ينطبق عبر الحدود. ومع ذلك، فإنه ليست هناك فكرة عامة تتعلق بالتنسيق يمكن استخدامها بالفعل لكي ترشدنا إلى ما ينبغي أن نفعله.

مفهوم السعادة ذاته باعتباره المشكلة

إذا لم نتبن الفكرة التي ترى أن إدراك مفهوم السعادة يرشدنا في تناولنا إلى كثرة الأهداف المتضاربة التي تكون لدينا أحيانا، فإننا يمكن أن نحاول تطبيق طريقة أخرى مختلفة من التفكير في هذا الأمر. وتلك هي الفكرة - التي تعد فكرة كانْتية تقريبا - القائلة بالمثال المنظم أو بالمفهوم المنتظم. إن المفهوم المنتظم في هذا السياق من المعنى هو مفهوم يضع أمامنا مهمة معينة من التفكير، لكن من دون أن يوضح لنا كيفية تحقق هذه الفكرة، أو التأكيد أننا في النهاية يمكن أن نصل إلى تحقق تلك الفكرة.

وفي حالة السعادة، سوف تصبح المهمة هي أن نجد وجهة النظر الصحيحة التي من خلالها يمكن أن نربط وننظم وأن نوفق أحيانا بين الأشياء التي نرغب فيها أو نراها جديرة بالتقدير. إن النظر في هذه الفكرة سوف يثير فينا التحدي للتفكير في طريقة جديدة للتنظيم والربط بين الأهداف المختلفة، وما إليها، وبين وجهات النظر التي من خلالها يمكن أن نفعل ذلك، لكن استدعاء كلمة «السعادة» لن يؤكد لنا أن ذلك يمكن فعله، ولا كيف يمكن فعله.

إن التفكير في مفهوم السعادة باعتباره منظما بهذا المعنى يعد مفيدا بطرق ما، فهو إن لم يرشدنا إلى تحقيق أهدافنا المتعددة، فإنه يوحي لنا بأننا بحاجة إلى أن نفعل ذلك. وهو بهذا المعنى يعد مفهوما «منظما». ومن ناحية أخرى، فإنه من المهم أن نضع في اعتبارنا مدى ضآلة التنظيم الذي يفعله مفهوم السعادة بالفعل. فهو ليس فقط لا يخبرنا بالكيفية التي يمكن بها تنسيق أهدافنا، إنه حتى لا يخبرنا ما هو «التنسيق».

إن التنسيق ينبغي ألا يقوم - على سبيل المثال - على ما أسماه أفلاطون «حالة الانسجام»، كما أن أرسطو يرفض عن حق القول إنه كلما كان هناك توحد أكبر،

كانت الحالة أفضل. أما نيتشــه فإنه يعلن هذا الرفض على نحو أبعد من ذلك، ربما يصــل إلى الحد الأقصى، لكنه يبدو على صواب في القول إنه ليس بالأمر الســيئ أن يكــون لدينا (بمعان متنوعــة) أهداف متنوعة. وكلاهما فيــما يبدو على صواب في القول إننا لا يمكن أن نفكر في المشكلة باعتبارها مجرد تقليص لأكثر أشكال التضارب ألفة التي تحدث في خبرتنا حينما نتأمل هدفين غير متوافقين يكونان حاضرين أمامنا بشكل مباشر.

وإذا كان هــذا صحيحا، فإننــا عندئذ لا يمكن أن نفكر في مفهوم الســعادة باعتبــاره مفهوما منظــما. ومحاولة إدراك هذا المفهوم لا يخبرنــا بالكيفية التي يمكــن بها التعامــل مع أهدافنــا في علاقتها بعضها ببعض. بل إنه حتى لا تخبرنا الكثــير فيمــــا يتعلــق بما يقوم عليــه «التعامل مع هذه الأهــداف في علاقتها بعضها ببعض».

إن المشــكلة المرتبطة بفكرة الســعادة أعمق مما تبدو عليه. وتحفظات كانْت على الفكرة لا تقيس بعدها كاملا.

والحقيقــة أن كانْــت يبني هــذه المعتقدات على اللايقــين الضال لمعرفتنا بالعالم التجريبي:

> *من المســتحيل بالنســبة إلى أكثر الناس بصــيرة ومقدرة - وإن كانوا متناهين - أن يشــكلوا هنا مفهوما محددا عما يريده بالفعل. فهل هو يريد الثروة؟ فكم قدر القلق والحسد والخداع الذي يمكن بذلــك أن يصيبه؟... أم الأمر هو الحياة الطويلة؟ ومن الذي يضمن أن هــذه الحياة لن تكون حياة طويلة بائســة؟ أم مناط الأمر هو الصحة على الأقل؟ فكم كان غالبا عجز البدن الذي عمل على إبقاء المرء بمنأى عن الاقتراب من الصحة التامة، قد أدى إلى سقوط المرء، وهكذا؟* (Critique of Practical Reason, Bk. II, ch. Ii).

إن النتيجــة التي يخلص إليهــا كانْت (بعد قليل مــن ذلك في كتاب نقد العقــل العملــي) هي رفــض معقولية اتخاذ الســعادة هدفا، اســتنادا إلى هذا اللايقين.

وقصـارى القول إنه لن يكون قادرا على أي مبدأ يجعله يحدد بيقين تام ما الذي سـيجعـله سعيـدا بحـق، لأن فعـل ذلك سوف يتطلب موجودا قادرا على كل شيء.

إننـا كـما يقول كانْت قد نرغب في شيء معين، لكننا لا نسـتطيع أن نكون على يقـين مما سـيحدث إذا ما حصلنا عليه، ونحن لا نسـتطيع أن نكون على يقين من تحديد رغباتنا الأخرى التي سيتم إشباعها أو إعاقتها.

ويشـير كانْـت على وجه الخصـوص إلى مشـكلة معينة فيما يتعلق بتنسـيق الرغبات، وهو يلاحظ أننا لا يمكن أن نكون على يقين من تأثير رغبة معينة في رغبة أخرى، فإذا ما أشـبعت رغبتك في العيش طويلا، فإن هذا يمكن أن يؤدي إلى إحباط رغبة أخرى، أعني الرغبة في ألا تكون في حالة وهن الشيخوخة.

ومع ذلك، فإن تحليل كانْت يمس فحسـب سطح المشكلة التي يفرضها علينا مفهوم السعادة. فالمشكلة الحقيقية لا تنشأ عن نقص في اليقين فيما يتعلق بمسار الأحـداث في العالم. حتى إذا عرفنا عن يقين كل مـا يكون مطروحا للمعرفة عن نتائـج أهدافنا التي يمكن تحققها، فإن هذه المعرفة لا تقدم لنا مع ذلك أسـلوبا محددا لتقييم الأسـاليب المعينة التي يمكن من خلالهـا تحقيق ارتباط أهدافنا. فسـوف يكون لدينا الكثير من ارتباطات الأهداف الممكنة. وسـوف يكون لدينا مـع ذلك كثرة هائلة من الارتباطات الممكنة للأهداف، والكثير من وجهات النظر التي يمكن من خلالها تقييمها بالمقارنة فيما بينها. ومع ذلك فسـوف يكون لدينا أيضا الكثير من الإجابات عن هذا السـؤال: «ما هو الموقف الشـامل - مع الأخذ بكل الأهداف والاعتبارات - الذي سـوف يجعلنـا في وضع أفضل؟ (انظر الفصل الثاني). وسـبب ذلك يرجع إلى أن المشكلة ليسـت أساسا بمنزلة نوع من القابلية للتنبؤ التجريبي. فالمشـكلة تتعلق بالكيفية التي يمكن بها تقييم مجموعة كاملة مـن الأهداف حينما نجمعها معـا، بينما يكون اهتمام المرء في فعل ذلك مدفوعا بالأساس منذ البداية أن هذه الأهداف تكون لديه بشكل منفصل.

لذلـك فـإن كانْت على صواب حينـما يذهب إلى القول بأننا ليـس لدينا فكرة واضحـة عن الكيفيـة التي يمكن بها أن نأخذ في الاعتبار جملـة أهدافنا، وما إليها،

مجتمعة. لكن هذا لا يرجع إلى أننا لا يمكن أن نقوم بتنبؤات معينة عن نتائجها غير المباشرة، بل يرجع إلى أننا حتى إذا عرفنا كل النتائج غير المباشرة، فإننا لا تكون لدينا طريقة محددة لتقييم الارتباطات الممكنة المتعددة.

أين نحن من جديد؟

يمكننا أن نسـأل عما إذا كان لمفهوم السعادة وظيفة منظمة لا تتعلق بإخبارنا عـن الكيفية التي يمكن بها تنظيـم أهدافنا، ولا تتعلق بتوضيح ما الذي تقوم عليه «عملية التنظيم»، وإنما تتعلق بعملية تنظيم **سلبي**. وربما يعني هذا أننا ينبغي أن نأخذ المضمون المرشد لهذا المفهوم باعتباره تجنبا للتضارب بين الأهداف والأنشطة، وما إلى ذلك (بشكل ما على غرار النموذج الخاص برؤية أبيقور القائلة إن اللذة هي **غياب** شيء ما [المقصود غياب الألم]).

إن إدراك مفهوم السـعادة إذن لن يخبرنا ما الذي ينبغي التعامل معه بطريقة جيدة من جملة الأهداف. فهو سـوف يخبرنا فحسـب ما الذي سيكون غير مشبع من جملة الأهداف. وهذا يعني أنه سـوف يخبرنا ما عرفناه منذ البداية، وما بدأه أفلاطون في مجمل المناقشة المتعلقة بالسعادة بالإشارة إلى أن أهدافنا تتضارب، وأن ذلك الموقف يتطلب الانتباه وبعض العلاج. وعندئذ فإن هذا المفهوم سـوف يخبرنا أننا نحتاج إلى طريقة في التفكير تتعلق بالكيفية التي يمكن بها أن نتجنب - بشكل عام وشامل - هذه الصعوبة في المجموعة الكاملة لأهدافنا، وما إليها.

ومع ذلك، فإن هذا المقترح يغفل المسـألة المقصـودة هنا. ونحن لا **نحتاج**، أو نسـتخدم، فكرة **عامة** عن السـعادة لتخبرنا أنه في حالات معينة تتضارب أهدافنا، وأن تلـك حالة لا نرغب أن نكون فيها. كما أننا لا نحتاج، أو نسـتخدم، فكرة عامة عن «تضارب الأهداف» لتخبرنا في حالات جزئية عديدة بوجود نوعين من التضارب المبـاشر للأهـداف، تماما مثلما أننا لا نحتاج أو نسـتخدم فكرة عامة عن «الهدف» لكي نهدف إلى أشـياء معينة أو فكرة عامة عن «الرغبة» ليكون لدينا رغبة واضحة صريحة في شيء ما.

إن الرؤيـة القائلـة إننا لا نحتاج إلى مفهوم عام، هي - فيما أظن - رؤية قديمة، فهي بشـكل أسـاسي رؤية أرسـطية - على النحو الذي أظن أننا ينبغي أن نفسر به

أرسطو. إنها فكرة صعبة، مقطوعة الصلة بتقاليد المزاج الفطري المتوارث - وبشكل أساسي التقاليد التي أرساها أفلاطون - وهي التقاليد التي تفترض أننا بقدر ما نستطيع أن نفهم كيف يمكن التعامل مع كثرة الأهداف، ينبغي أن نفعل ذلك باللجوء إلى تصور عام عن السعادة ككل.

والرؤية الأفلاطونية - التي تخبرنا بكل من تصور أفلاطون عن الكيفية التي يمكن بها تقييم الحالة الإنسانية، وكذلك عن تصورات عديدة مستمدة تاريخيا من تصوره - هي رؤية تقول إننا عندما ندرك أنه من غير المشبع بالنسبة إلينا أن نمر بحالات من التضارب والإحباط، فإننا بذلك نكشف عن إدراك - إدراك غير حاسم وجزئي - لما ستكون عليه الحالة المشبعة. لهذا السبب، فإن أفلاطون يرى أننا عندما نحس أن أهدافنا تتضارب، فإننا نفعل ذلك من خلال فكرتنا عن انسجام الأهداف التي يمكننا التأكيد على أنها ليست ممثلة بشكل محدد. وهو يستدل من ذلك على أن التجنب المعقول للتضارب والإحباط يكون ممكنا فقط من خلال الإفصاح بوضوح عن انسجام الأهداف الذي نفتقر إليه، وذلك الانسجام هو السعادة.

لم يوافق كل الفلاسفة على تعريف أفلاطون للسعادة بانسجام الأهداف، دع عنك فكرة الانسجام المؤسس على مفهوم الوظيفة التي وصفها في محاورة **الجمهورية**، لكن العديد منهم اتفقوا معه ضمنيا على القول بأن الجانب السلبي من العملة - وهو تضارب الأهداف وإحباطها - يتطلب أن نعرف بوضوح ما الذي تكون عليه طبيعة الجانب الإيجابي، وهو السعادة. كما أن العديد منهم قد اتفقوا حتى على افتراضات أخرى. أعني الافتراض أننا نفهم طبيعة تضارب الأهداف وإحباطها، وما يكون شرا بخصوصها، فقط من خلال إدراك طبيعة التنسيق بين الأهداف، وكذلك ما يكون خيرا.

إن أفلاطون باعتباره مرشدا لتخليصنا من حالات التضارب ومن المشكلات، يوصي ببرنامج فلسفي - لإيضاح - من خلال تعريف أو تفسير آخر مشابه - طبيعة هذا الانسجام (وإيضاح **طبيعة الخير** في سياق محاورة الجمهورية)، ويرى أفلاطون أننا من دون هذا الإرشاد لا يمكننا تحسين حالنا بشكل فعال.

إن الإحســاس أنه يجب أن تكون هناك طريقة لفعــل هذا قد بقي قويا لفترة طويلة من الزمان. وقد عبر فيلسوف آخر مختلف عن أفلاطون عن هذا الإحساس، وهو سيدجويك الذي ذهب إلى أنه «من المتأصل بعمق في الوعي الأخلاقي للبشر» الاقتنــاع من الناحية العملية أنه «لا يمكن أن يكون هناك في واقع الأمر وفي النهاية أي تضارب بين أمرين معقولين»، ذلك أن ســيدجويك يرى أنه يجب أن يكون هناك تفسير متماسك لمفهوم «الخير الأسمى»، وهو:

> *المعيار الأخــير للقيمة المقارنة بين الموضوعــات المختلفة التي يقتفي الناس أثرها بحماس، وللحــدود التي من خلالها يمكن لكل منها أن تستحوذ بشكل مشروع على انتباه البشر (The Methods of Ethics, pp. 405-6).*

إن اقتناع سيدجويك بأنه يجب أن يكون هناك مثل هذا المعيار الأخير قد أحبط من خلال **ثنائية العقل العملي** (الفصل الخامس).

إن أرسطو - كما أشرت من قبل - يقترح موقفا مختلفا، على الرغم من أنه يقال أحيانا إن هذا الموقف يرتد إلى طريقة في التفكير أكثر أفلاطونية. إن توجه أرســطو - في المقام الأول - هو التفكير في أننا يمكن أن نتصور وجود حالة إنســانية مشــبعة من دون تعريف لفكرة عامة عن الخير. وهو ينتقد أفلاطون لمحاولته استخدام مثل هذه الفكرة العامة من أجل الإرشاد العملي للسلوك (NE I.6). ومن هذه الناحية، فــإن نظرته تشــبه - على نحو مدهــش تماما - التفكير الآخــر المختلف لدى لويس وسارتر وبراتمان، بتأكيدهم انفتاح الخطط الإنسانية، والمقاصد، والتقييمات الذاتية (انظر الفصل الرابع).

ويحــاول أرســطو أن يبين كيف يمكننا أن نشــيد فكرة الســعادة من خلال ما ننظر إليه - في الحالات الجزئية أو الأنماط الضيقة من الحالات - باعتباره الأهداف الجزئية التي تكون لدينا بالفعل، وليس من خلال مفهوم عام عن الســعادة يتوقع أن تكون هذه الأهداف ملائمة من خلاله (إن هذه الاستراتيجية - فيما يبدو - تؤدي بنا بشــكل حتمي غالبا إلى التضحية بفكرة إرشــاد الهدف اللاواقعي غير المتحقق فعليا، وهذا يعني بدوره إخضاعه لوصاية التحفظات السياسية التي تعد مضبوطة

إلى حد كبير). إن أرسطو يحاول أن يضع في الاعتبار الأهداف الجزئية التي يعتقد أنها تكون لدى معظم الناس. فهو يحاول أن يبني تفسيره على الملاحظة بقدر ما يستطيع (انظر الفصل السادس). إن وصفه للسعادة باعتبارها حالة شاملة، من المفترض أنه - سواء نجح في ذلك أو لم ينجح - يستمَد كلية من ملاحظة هذه الأهداف الإنسانية الجزئية.

إن التفكير في أرسطو بهذا الإطار يجعلنا نضع في الاعتبار رؤيته أن اتساق الأهداف بوجه عام ينبغي النظر إليه باعتباره مدعوما بكون أن الناس **يهدفون بالفعل إلى** الاتساق. وليس هذا بمنزلة إكراه «خارجي» أو «صوري» على بنية جملة الأهداف التي تكون لديهم، أو إكراه مسبق يمكن أن يفرضه الناس على الأهداف التي تكون لديهم. وبخلاف ذلك، فإن ما نسميه «الاتساق» هو أحد الأهداف في أن الناس يسعون بالفعل إلى صحبة غيرهم من الناس، استنادا إلى الرغبة في الطعام، وما إلى ذلك.

والحقيقة أننا لا نجد في هذه الرؤية الأرسطية تلك الفكرة عن اتساق الأهداف التي تتعلق بشيء ما يجلبه إلى جملة الأهداف التي تعرض له. كما أن التعامل مع هذه الأهداف لا يتحقق من خلال إدراك فكرة عامة عما ينبغي أن يكونه هدف ما كي يتلاءم مع هدف آخر في إطار السعادة الكونية.

وبطبيعة الحال، فإن التوصيف العام يكون متاحا أحيانا لتقديم الكيفية التي يمكن بها للحالات المتنوعة لما يسمى بـ «الاتساق» أن تصبح موضوعا للمناقشة مجتمعة. ومع ذلك، فإن فهم أنك لا يمكن أن تنجز عملك وتشاهد التلفزيون في وقت واحد، هو أمر لا يتوقف على - أو ينشأ من - إدراك لمفهوم عام شامل للسعادة. كما أنه - في الأغلب الأعم - لا يوجه قرار المرء الذي يمارس سلوكه وفقا له، أو القدر الذي به يمارس هذا الفعل في كل حالة. إن مثل هذه الحالات من انسجام الغايات المتضاربة ينبغي فهمها وفعلها جزءا جزءا كما ترد في الأنواع المتباينة من المواقف، وفق الاستجابة للحالات التي تنطبق عليها.

ونحن ينبغي أن نفكر على النحو ذاته فيما يتعلق بمقولة أرسطو عن بنية الأهداف كما وردت في فترة مبكرة في كتاب **الأخلاق النيقوماخية**:

*إذن، إذا كانت هناك غاية ما للأشياء التي نفعلها، والتي نرغب فيها من أجل ذاتها (فكان كل شيء آخر يكون مرغوبا فيه من أجل هــذا)، وإذا كنا لا نختــار كل شيء من أجل شيء ما آخر (**لأنه بهذا الاعتبــار يمكن أن تســير هذه العملية إلى مــا لا نهاية، بحيث إن رغبتنا سوف تصبح جوفاء ولا جدوى منها**)، فمن الواضح أن هذه الغايــة يجب أن تكون هي الخير والخير الأســاسي (1094a17-22، والعبارت الواردة في كلمات ســوداء هي للتأكيــد الذي يرجع إلي، وليس لأرسطو).*

إن القول الوارد من خلال كلمات ســوداء هو أننا لا نهدف إلى أشــياء على هذا النحو، فنحن نهدف إلى أشــياء إما لذاتها أو باعتبارها أجزاء من سلســلة تؤدي إلى هدف ما وحيد وشامل.

وهكذا فإن مشروع أرســطو لا يهدف - كما هي الحال لدى أفلاطون ولدى معظم الفلاسفة - إلى إظهار نوع من الانسجام بين الغايات والتنسيق بينها. وكما لاحظنا (في الفصل الرابع)، يقول أرســطو إن هناك نوعين من الأهداف الإنسانية - التأمل والسياســة - وليس مجرد هدف واحد، كما أنه يشــير أيضا إلى أنه من الأفضل بالنسبة إلى أي شخص أن يتخذ - إذا كان ذلك ممكنا - هدفا واحد منها فحســب باعتباره هدفه الدائــم، لكن هذا لا يعني القــول إن تحقق الأهداف الإنسانية من خلال تناسق تام - سواء على التوالي أو بشكل انتقائي - إنما يحدث مــن خلال هذا الفعل. وبخــلاف ذلك، فإن أحد الأهداف يضحى به حتما، وهذا يعد فقدانا للقيمة في حياة شخص ما، مقارنة بما يظل يهدف إليه، وهو ينظر إلى هذا الأمر على هذا النحو.

وبذلك فإن رؤية أرســطو تتركنــا في الأغلب الأعم حيثما نكــون، مع محاولاتنا الفعلية - التي نتخذها على أي حال - لكي نتابع أهدافنا ونحاول أن نتعامل مع كل الصعوبــات في تحقيقها، بصرف النظر عــما إذا كانت تلك الصعوبات تأتي من أنواع من التضارب أو من عوامل أخرى. وبينما ننشــئ صــورة للطبيعة التي تكون عليها الحياة، فإننا لا نبدأ من «إطار عام» لمفهوم السعادة (أي من فكرة عن الصورة التي

يكون عليهــا اللغز)، نوفق وفقا له أهدافنا الجزئية بحيــث تلائم هذا الإطار العام للمفهــوم، فنحن بخلاف ذلــك تكون لدينا أهداف جزئية محــددة، وبعضها يكون محددا تماما وبعض آخر منها يكون عاما أو معقدا أو متسقا، ونحن في الأغلب الأعم ننشــئ تصورا عما تكون عليه الســعادة بمنأى عن الأهداف التي تكون لدينا، لكننا ليس لدينا ولا نســعى أبدا إلى بلوغ مفهوم للســعادة واضح ومتسق بشكل تام، أو حتى نفترض أنه يجب أن يكون هناك مثل هذه الأشــياء، أو أن يكون هناك معيار لها مــن قبيل ذلك المعيار الذي كان موضع تفكير أفلاطون وســيدجويك وكثير من التقاليد المتوارثة فيما يتعلق بالاشــتغال بهذا المفهوم. وإذا كان ذلك صحيحا، فإننا يمكننــا تأكيد أننا قد توصلنــا إلى معنى مهم، وهو أن تاريخ مفهوم الســعادة كان بمنزلة بحث عن شيء ما لا يمكن الحصول عليه.

قائمة معجمية بأسماء الأعلام التاريخية

إن الأرقام الواردة بين الأقواس المستقيمة بعد المواد المعجمية الشارحة، تشير إلى فصول هذا الكتاب التي تنطوي على مناقشات مهمة.

أريستبوس السيريني Aristippus of Cyrene (نحو 435 – 355ق. م): يعد تقريبا معاصرا لأفلاطون، ومدافعا عن الرؤية اللذية للأشياء التي تشبه رؤية «كاليكليس» على نحو ما وردت في محاورة **جورجياس** لأفلاطون. [3, 7].

أرسطو Aristotle (384 – 322 ق. م): تلميذ أفلاطون. ذهب في كتابه **الأخلاق النيقوماخية** إلى أن الخير البشري هو السعادة، أو طيب العيش الذي هو «نشاط النفس وفقا للفضيلة أو... وفقا للفضيلة الأسمى». [1, 3, 4, 5, 6, 7].

جيرمي بنتام Jeremy Bentham (1748 – 1832): هو مؤصل النظرية الأخلاقية المعروفة باسم النفعية، ومذهب اللذة الكمي. [2, 3, 6].

مايكل براتمان Michael Bratman (1948 -): فيلسوف أمريكي يشتغل بالبحث في الفعل الإنساني.

جوزيف بتلر Joseph Butler (1692 – 1752): فيلسوف أخلاقي، ومؤلف الحجة الشهيرة ضد مقولة أن «حب الذات» أو الرغبة من أجل خير المرء الخاص هو الدافع الإنساني الوحيد. [2, 3, 6].

جورج غوردون بيرون، البارون السادس George Gordon Byron, sixth baron (1788 – 1824): شاعر رومانتيكي. وهذا النعت - إذا أخذناه بالمعنى الحدسي وبمعنى شديد الخصوصية - قد تجلى في كتاباته وحياته معا. [2].

كاليكليس "Callicles.": من المحتمل أنه كان شخصية متخيلة في محاورة جورجياس لأفلاطون. [2, 3].

سيلين "Céline": هو الاسم المستعار للكاتب لويس - فرديناند ديستوشيس (Louis-Ferdinand Destouches (1894 – 1961). وهو يرفض على نحو عنيف مميز فكرة البصيرة والحصافة.

شيشرون (ماركوس توليوس شيشرون) Cicero (Marcus Tullius Cicero) (106 – 43 ق. م): محام روماني، سياسي، وأديب له اهتمام بالفلسفة، ومترجم للأعمال الفلسفية اليونانية إلى اللاتينية.

صمويــل كلارك Samuel Clarke (1675 - 1729): فيلســوف بريطــاني لــه اهتمامات أساسية بالميتافيزيقا واللاهوت، وإلى حد ما بالأخلاق أيضا. [5].

الفــترة الكلاســيكية The Classical period. هــي فترة الفلســفة اليونانية والتاريخ اليوناني التي تمتد منذ أواخر القرن الخامس قبل الميلاد حتى وفاة الإسكندر الأكبر سنة 323 ق. م أو وفاة أرسطو سنة 322 ق. م. [3, 6].

بنيامين كونســتانت Benjamin Constant (1767 - 1830): مفكر ســياسي سويسري ليبرالي، وهو أحد الأنصار المهمين لفكرة الحكومة المقيَّدة.

ريتشــارد كمبرلانــد Richard Cumberland (1632 - 1718): فيلســوف أخلاقي بريطاني، وناقد لهوبز، ومؤلف كتاب **رسالة في قوانين الطبيعة A Treatise of the Laws of Nature (1672)**. [5].

ديموقريطــس Democritus (كانت حياته فيما بــين منتصف القرن الخامس ومنتصف القرن الرابع قبل الميلاد). فيلسوف الطبيعة ومذهب الذرة (وهو يوصف بأنه من الفلاســفة «الســابقين على ســقراط» رغم أنه قد وُلِد بعد ســقراط ومات بعده)، ومن الواضح بجلاء أنه كان مدافعا عن مذهب اللذة. [2].

رينيه ديــكارت René Descartes (1596 - 1650): فيلســوف عقلاني وعالم رياضيات. [4].

تشــارلز ديكنــز Charles Dickens (1812 - 70): روائي إنجليزي من القرن التاسع عشر. وتمثل القضايا الاجتماعية موضوعا بارزا في أعماله. [3].

رالف إمرســون Ralph Waldo Emerson (1803 - 82): فيلسوف أمريكي، ممثل للحركة «الترانسندنتالية» "Transcendentalist" movement. [2].

النزعة التجريبيــة Empiricism: هي تلك الرؤية في نظرية المعرفة التي وفقا لها تعد كل معرفة مســتمدة من التجربة الحســية، ســواء كان ذلك من خلال أن التجربة الحســية هي التي تسبب هذه المعرفة، أو كانت هي وحدها ما يبرر هذه المعرفة. [3, 6].

أبيقـــور Epicurus (340 – 270 ق. م): فيلســـوف يوناني، مؤســـس المدرســـة الأبيقورية، يناصر صورة شبه كمية من مذهب اللذة. [3].

فيليبا فوت Philippa Foot (1923 - 2010): فيلســـوفة أخلاق إنجليزية من فلاسفة القرن العشرين، متأثرة بأرسطو. [5].

ســـيغموند فرويـــد Sigmund Freud (1856 – 1939). عالم نفس مؤســـس للتحليل النفسي. [2].

جورجياس Gorgias: خطيب وسفســـطائي وفيلســـوف عاش في القرن الخامس قبل الميلاد. وقد انتقده أفلاطون في محاورته التي سماها على اسمه. [2, 3].

توماس هِل غرين T. H. Green (1770 – 1831): فيلســـوف مثالي إنجليزي، متأثر بقوة بهيغل. [5].

غوتفريد ڤيلهلم فريدريك هيغل G. W. F. Hegel (1770 – 1831): فيلسوف ألماني له تأثير واسع، وناقد لكانت. [5].

الفترة الهيلينستية Hellenistic period: هي فترة الفلسفة اليونانية والتاريخ اليوناني التي تمتد تقريبا منذ موت الإسكندر الأكبر سنة 323 قبل الميلاد حتى تزايد نفوذ الإمبراطورية الرومانية في البحر المتوسط خلال القرن الثاني قبل الميلاد.

هيرودُت Herodotus (484 – 430 ق. م): كاتب يوناني في المسائل التاريخية والأنثروبولوجية، وهو مؤلف الكتاب المسمى في أيامنا هذه **الحروب الفارسية The Persian Wars**.

توماس هوبز Thomas Hobbes (1588 – 1679): فيلســـوف ومنظّر سياسي إنجليزي، وهو مؤلف كتاب **الليڤياثان** (أو التنين) Leviathan وكتب أخرى عديدة. [2, 3, 5].

ديفيـــد هيوم David Hume (1711 - 76): فيلســـوف اســـكتلندي بالغ التأثير، كتب في نظرية المعرفة epistemology، وفلسفة الأخلاق، ومجالات أخرى عديدة. [5].

فرانســـيس هتشيســـون Francis Hutcheson (1694 – 1746): فيلســـوف اسكتلندي، له الريادة على هيوم في مجالات مهمة. [5].

إمانويل كانْت Emanuel Kant **(1724 - 1804)**: فيلســوف ومنظِّر أخلاقي ألماني، أنشأ تصورا مميزا ومثيرا للجدل عن عقلانية الأخلاق. [4, 5, 7].

غوتفريد فيلهلم بن ليبنتس Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646 - 1716): فيلسوف عقلاني وعالم رياضيات. [4].

كلارنس إيرفنغ لويس Clarence Irving Lewis (1883 - 1964): فيلسوف براغماتي أمريكي من القرن العشرين. [4, 7].

جون لوك John Locke (1632 - 1704): فيلســوف ومنظِّر سياسي إنجليزي، يتبنى- في نظريته في المعرفة - مزيجا من التجريبية والعقلانية. [3, 4].

جــون ســتيوارت مِــل John Stuart Mill (1806-73): فيلســوف دافع عن الموقف النفعي الذي أنشأه بنتام، وعمل على تطويره. [3, 6].

جــون ميلتون John Milton (1604-74): شــاعر وكاتــب إنجليزي، ومؤلف ملحمة الجنة المفقودة Paradise Lost.

هــنري مور Henry More (1614 - 87): فيلســوف أخلاقــي إنجليزي، يعد واحدا من مدرسة أفلاطونيي كامبريدج Cambridge Platonist [5].

فريدريك نيتشــه Friedrich Nietzsche (1844 - 1900): فيلسوف وأستاذ ألماني، نظر إلى تصوراتنا عن الأخلاق والسعادة باعتبارها موضع شك وريبة.

بنايتــوس الروديــسي Panaetius of Rhodes (نحــو 185 - 180 إلى 110 ق. م): فيلســوف رواقي كانت له علاقات صداقة بالعديد من السياســيين الرومان المهمين. [4].

جيوفاني فرانسيسكو بيكو ديلاميراندولا Giovanni Francesco Pico della Mirandola (1463 - 94): فيلسوف إيطالي من فلاسفة النزعة الإنسانية في عصر النهضة، متأثر بقوة بأفلاطون وبالأفلاطونية الجديدة. [2, 4].

أفلاطون Plato (نحو 427 - 347 ق. م): تلميذ ســقراط، وأحد الفلاســفة الأوائــل الذين عالجوا فكرة الســعادة بشــكــل منهجــــي. [2, 7 وفي مواضــع أخــرى متفرقة]

ريتشارد برايس Richard Price (1723 - 91): فيلسوف أخلاقي إنجليزي. [5].

النزعة العقلانية Rationalism: هي تلك الرؤية في نظرية المعرفة التي وفقا لها يتم بلوغ بعض المعرفة - أو كل معرفة أصيلة - من خلال العقل، وليس من خلال التجربة الحسية. [4, 6].

توماس ريد Thomas Reid (1710 - 96): فيلسوف اسكتلندي، أحد المؤسسين لمدرسة «الحس المشترك» common sense [5].

جان بول سارتر Jean-Paul Sartre (1905 - 80): فيلسوف وكاتب فرنسي وجودي. [4, 7].

أمارتيا سن Amartya Sen (1933 -): عالم اقتصاد وفيلسوف ينتمي إلى القرن العشرين.

هنري سيدجويك Henry Sidgwick (1838 - 1900): فيلسوف أخلاق يتبنى النزعة النفعية، وعالم في الاقتصاد السياسي. وقد ظهرت أخيرا الطبعة النهائية والمعترف بها من كتابه مناهج الأخلاق الذي ظهر سنة 1907. [3, 5, 7].

سكينر B. F. Skinner (1904 - 90): عالم نفس سلوكي، قدم تأكيدات قوية على قيمة النزعة السلوكية بالنسبة إلى السياسة الاجتماعية. [6].

آدم سميث Adam Smith (1723 - 90): فيلسوف أخلاقي وعالم اقتصاد اسكتلندي. [3, 4, 5].

صولون الأثيني Solon of Athens (ازدهر نحو سنة 594 قبل الميلاد): رجل دولة وأحد مشاهير «الحكماء السبعة اليونان». [1, 2, 4].

السوفسطائيون Sophists: جماعة من المعلمين والخطابيين والمثقفين الفاعلين في بلاد اليونان، خاصة في أثينا، في القرن الخامس قبل الميلاد. ولقد رأى البعض في سقراط فيلسوفا سفسطائيا. ولم تكن هذه الكلمة تعني أي انتقاص من القدر، حتى عند أفلاطون (*).

(*) من المعروف أن كلا من سقراط وأفلاطون قد انتقد آراء السوفسطائيين نقدا لاذعا. ومع ذلك، فإنه بدءا من الفكر الحديث، وخاصة مع نيتشه، أصبح الفلاسفة والمفكرون ينظرون إليهم نظرة مختلفة، باعتبارهم منحازين إلى الذات الإنسانية، ومناهضين لكل جمود وكل نزعة متشبثة بالأفكار المتوارثة [المترجم].

هربرت سبنسر Herbert Spencer (1820 - 1903): فيلسوف وعالم اجتماع إنجليزي، عمل على تطبيق أفكار متنوعة من نظرية التطور على فلسفة الأخلاق. [6].

باروخ (بنديكت) اسبينوزا Baruch (Benedict) Spinoza (1632 - 77): فيلسوف عقلاني، عُني بتناول المسائل الأخلاقية والميتافيزيقية معا. [4].

الرواقيون The Stoics: مدرسة وحركة فلسفية يونانية. بدأت في أثينا نحو سنة 300 قبل الميلاد، واستمرت خلال بقية عصر القدماء. [4, 5].

تراسيماخوس "Thrasymachus": من المحتمل أنه كان شخصية متخيلة في محاورة **الجمهورية** لأفلاطون، تدافع عن موقف أناني، وتبرهن على أن الفرد لا يجد نفعا في كونه عادلا. [5, 6].

لورينزو فالا Lorenzo Valla (1407-57): فيلسوف مسيحي من أنصار النزعة الإنسانية في عصر النهضة، وقد تبنى صورة من مذهب اللذة، يرى بمقتضاها أننا نحب الله باعتباره واهب اللذة السماوية. [3].

الهوامش

الفصل الأول

(1) لنذكر هنا مسـألة اصطلاحية. فبعض الفلسفات الحديثة تستخدم هنـا مفهوما عامـا واحدا، وهو «الرغبة»، لوصف اتجاه الشـخص نحو كل أو معظم أنواع الحالات التي ذكرتها. وأنا أفضل الحديث - بشكل متنوع الأبعاد - عما يهدف إليه المرء، وما يريده، وما يعتقد أنـه ذو قيمة أو مفيـد، وما يتوقع أن يمتعه أو يستحسـنه... إلخ. فالواقع أن القيمة الإيضاحية من وراء تغطية مجال كل هذه الأشياء تحت عنوان واحد، هي أمر يبدو ملتبسا. كما أنه ليس متوافقا مع التفكير المألوف. وبوجه عام، فإنني أسـتخدم مصطلحات متعددة الأبعـاد، على الرغم من أنني لأجل الاختصار أسـتخدم غالبا كلمة «هدف» (أو «أهداف»... إلخ)، وأحيانا أسـتخدم كلمة «اهتمام»، لتقوم مقام كل هذه الأبعاد المتنوعة. والمسائل التي سوف أطرحها تغطي هذه الأبعاد المتنوعة جميعا.

الفصل السابع

(1) قارن معالجة فتغنشـتن لمسـائل مرتبطة بذلـك في كتابه: بحوث فلسفية Philosophical Investigation. والأسلوب التالي في قراءة أرسـطو بالترادف مع فتغنشتن يتبع بعضا من الخطوط ذاتها التي اقترحها ماكدويل McDowell، في دراسـته عن «الفضيلة والعقل» (1998).

(2) إن هذه الفكرة تشبه - من ناحية وجهة نظر سن الوجيهة - القول إن «ما ينظر إليه بوصفه اتسـاقا لا يمكن التنبؤ به أساسا من دون اتخاذ ملاحظة عن دافعية من يقوم بالاختيار» (Rationality and Freedom, 2002:20).

ببليوغرافيا

تتألف هذه القائمة من أعمال أشرنا إليها في متن النص إلى جانب أعمال أخرى تضيف كثيرا إلى المادة التاريخية المتصلة بالموضع والمتاحة للقارئ.

وقـد قمت عبر هذا الكتاب باقتباس نصوص من أعمال مترجمة في الطبعات الواردة هنا، وإن كان مع إدراج بعض التغييرات الطفيفة. ولقد أوردت الاقتباسات بالاستعانة - قدر الإمكان - بنظم في الإحالات المرجعية يتم تطبيقها على كل الطبعات المعتمدة، بدلا من استخدام عملية الترقيم التي ستتطلب من القارئ جهدا شاقا في بلوغ طبعة معينة.

Annas, Julia (1993) The Morality of Happiness. Oxford: Oxford University Press.

Aquinas, Thomas (1948) Introduction to Saint Thomas Aquinas, ed. Anton C. Pegis. New York: Modern Library.

-- (1981) Summa theologica, trans. Fathers of the English Dominican Province. Westminster, MD: Christian Classics,

Aristotle (1915) Eudemian Ethics, trans. J. Solomon. Oxford: Clarendon Press.

-- (1998) Nicomachean Ethics, trans. David Ross, rev. J. L. Ackrill and J. O. Urmson. Oxford: Oxford University Press.

Augustine (1998) The City of God against the Pagans, trans. R. W. Dyson. Cambridge: Cambridge University Press.

Bentham, Jeremy (1970) An Irltroduction to the Principles of Morals and Legislation, ed. J. H. Burns and H. L. A. Hart. London: Arhlone Press.

Brandt, Richard B. (1989) "Fairness to happiness." Social Theory and Practice 15/1 (Spring), pp. 33 -58.

-- (1992) "Two concepts of utility," in Morality, Utilitarianism, and Rights (pp. 158-75). Cambridge: Cambridge University Press.

Bratrnan, Michael (1987) Intentions, Plans, and Practical Reason. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Broad, C. D. (1930) Five Types of Ethical Theory. London: Kegan Paul, Trench and Trubner.

Butler, Joseph (1964) Sermon XI, in Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel and A Dissertation upon the Nature of Virtue, with introduction and notes by W. R. Matthews. London: Bell.

Byron, George Gordon (1975) Childe Harold's Pilgrimage [1812], in Ghilde Harold's Pilgrimage and Other Romantic Poems, ed. John D. Jump. London: Dent.

Céline (Louis Ferdinand Destouches) (1983) Voyage au bout de la nuit (Journey to the End of the Night), trans. Ralph Manheim. New York: New Directions.

Cicero (Marcus Tullius Cicero) (1961) De finibus bonorum et malorum (On the Boundaries of Good and Bad), trans. H. Rackham. Cambridge, MA: Harvard University Press.

-- (1961) De officiis (On Duties), trans. W. Miller. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Clarke, Samuel (1978) The Works of Samuel Clarke. New York: Garland.

Constant, Benjamin (1988) "The liberty of the ancients compared with that of the moderns" [1816], in Political Writings, trans. Biancamaria Fontana. Cambridge: Cambridge University Press.

Cumberland, Richard (1978) A Treatise of the Laws of Nature [1727], trans. John Maxwell, facsimile edition. New York: Garland. De legibus naturae first published 1672.

Dante Alighieri (1984) The Divine Comedy: Paradiso, trans. Allen Mandelbaum. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Darwall, Stephen (1995) The British Moralists and the Internal 'Ought': 1640-1740. Cambridge: Cambridge University Press.

Descartes, René (1991) The Philosophical Writings of Descartes, ed. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, and Anthony Kenny, vol. III. Cambridge: Cambridge University Press.

Dickens, Charles (1966) Hard Times [1854], ed. G. Ford and S. Monod. New York: Norton.

-- (1977) Bleak House [1853], ed. G. Ford and S. Monod. New York: Norton .

Diogenes Laertius (1925) Lives of the Philosophers, trans. R. D. Hicks, rev. edn. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Emerson, Ralph Waldo (1990) "Self-reliance" [1841], in Essays, First and Second Series. New York: Vintage.

Ernst, Germana (ed.) (2003) La filosofia del Rinascimento. Rome: Carocci.

Foot, Philippa (2001) Natural Goodness. Oxford: Clarendon Press.

Freud, Sigmund (2005) Civilization and its Discontents (Unbehagen in der Kultur, 1930), ed. James Strachey. New York: Norton.

Gibbard, Allan (1986) "Interpersonal comparisons," in Jon Elster and Aanund Hylland (eds.) Foundations of Social Choice Theory (pp. 165-93). Cambridge: Cambridge University Press.

Gosling, J. C. B., and C. C. W. Taylor (1982) The Greeks on Pleasure. Oxford: Clarendon Press.

Green, T. H. (1907) Prolegomena to Ethics, 5th edn. Oxford: Clarendon Press.

Griffin, James (1986) Well-Being. Oxford: Oxford University Press. Haakonsen, Knud (1996) Natural Law and Moral Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press.

Harman, Gilbert (1999-2000) "The nonexistence of character traits," Proceedings of the Aristotelian Society 100, pp. 223-36.

Heap, Shaun Hargreaves, Martin Hollis, Bruce Lyons, Robert Sugden, and Albert Weale (1992) The Theory of Choice. Oxford: Blackwell.

Hegel, G. W. F. (1990) Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Outline [1817], trans. Steven A. Taubenek. New York: Continuum.

Hirschman, Albert O. (1977) The Passion and the Interests. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Hobbes, Thomas (1994) Leviathan [1651], ed. Edwin Curley. Indianapolis and Cambridge, MA: Hackett.

Hollis, Martin, and Robert Sugden (1993) "Rationality in action," Mind 102, pp. 1-35.

Hume, David (1978) A Treatise of Human Nature [1739-40], ed. L. A. Selby-Bigge, rev. P. Nidditch. Oxford: Clarendon Press.

-- (1985) "Of the standard of taste" [1757], in Essays Moral, Political, and Literary. Indianapolis: Liberty Classics.

Hutcheson, Francis (1738) An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue. London.

Kahneman, Daniel, and Amos Tversky (eds.) (2000) Choices, Values, and Frames. Cambridge: Cambridge University Press.

Kahneman, Daniel, E. Diener, and N. Schwarz (eds.) (1999) Well-Being: the Foundations of Hedonic Psychology. Russell Sage Foundation: New York.

Kant, Immanuel (1956) Critique of Practical Reason, trans. Lewis White Beck. Indianapolis: Bobbs-Merrill.

-- (1981) Grounding for the Metaphysics of Morals, trans. James W. Ellington. Indianapolis: Hackett.

Kent, Bonnie (2003) "The moral life," in A. S. McGrade (ed.) Cambridge Companion to Medieval Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1969) Philosophical Papers and Letters, 2nd edn., ed, L. E. Loemker. Dordrecht: Reidel.

Lewis, Clarence Irving (1946) Analysis of Knowledge and Valuation. LaSalle, IL: Open Court.

Locke, John (1693) A Common-place Book to the Holy Bible, quoted in Stephen Darwall (1995) The British Moralists and the Internal 'Ought': 1640-1740. Cambridge: Cambridge University Press.

-- (1975) An Essay Concerning Human Understanding, ed. and with introduction by Peter H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press.

Lucretius (1975) De rerum natura (On the Nature of Things), trans. W. H. D. Rouse, rev. M. F. Smith. Cambridge. MA: Harvard University Press.

Mauzi, Robert (1969) L'Idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au xviiie siécle, 5th edn. Paris: Librairie Armand Colin.

McDowell, John (1998) "Virtue and reason." in Mind, Value, and Reality (pp. 50-73). Cambridge, MA: Harvard University Press.

Milton, John (1962) Paradise Lost [1667], ed. M. Y. Hughes. Indianapolis: Bobbs-Merrill.

More, Henry (1969) Philosophical Writings of Henry More, ed. Flora Isabel MacKinnon. New York: AMS Press.

Nagel, Thomas (1997) The Last Word. Oxford: Clarendon Press.

Nietzsche, Friedrich (1966) Beyond Good and Evil, in Basic Writings of Nietzsche, trans. and ed. Walter Kaufmann. New York: Random House.

Pico della Mirandola, Giovanni (1956) Oration on the Dignity of Man, trans. R. Caponigri. Chicago: Gateway.

Reid, Thomas .(1969) Essays on the Active Powers of Man [1788]. Cambridge, MA: MIT Press.

Reiner, Hans (1974) Die Grundlagen der Sittlichkeit. Meisenheim: Hain.

Sartre, Jean-Paul (1956) "Existentialism is a humanism" ("L'Existentialisme est un humanisme"), trans. Walter Kaufmann, in Walter Kaufmann (ed.) Existentialism: from Dostoevsky to Sartre (pp, 345-68). Cleveland: World Publishers.

Schiller, Friedrich (1967) Letters on the Aesthetic Education of Man, trans.

Elizabeth M. Wilkinson and L. A. Willoughby, a translation of Schiller's revised edition of 1801. Oxford: Clarendon Press.

Schneewind, Jerome B. (1990) Moral Philosophy from Montaigne to Kant: an Anthology, 2 vols, Cambridge: Cambridge University Press.

-- (1998) The Invention of Autonomy: a History of Modern Moral Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press.

Seabright, Paul (2004) The Company of Strangers: a Natural History ofEconomic Life. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Selby-Bigge, L A. (ed.) (1965) British Moralists: Being Selections from Writers Principally of the Eighteenth Century. New York: Dover.

Sen, Amartya (1992) Inequality Reexamined. Oxford: Clarendon Press.

-- (2002) Rationality and Freedom (esp. chs 1-3, 20-1). Cambridge, MA: Harvard University Press.

Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, Third Earl (1999) Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, etc. (including Inquiry Concerning Virtue or Merit) [1711], ed, Lawrence E. Klein. Cambridge: Cambridge University Press.

Sidgwick, Henry (1907) The Methods of Ethics, 7th edn. London: Macmillan.

-- (1931) Outlines of the History of Ethics, 6th cdn. Boston: Beacon Press.

Skinner, B. F. (1976) Walden Two [1948]. Englewood Cliffs, NJ: Prentice- Hall.

Solon (1999) in Greek L'legiac Poetry from the Seventh to the Fijih Centuries Be, ed, and trans. Douglas E. Gerber. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Spencer, Herbert (1969) Social Statics; or The Conditions Essential to Human Happiness Specified, and the First of them Developed [1865]. New York: A. M. Kelley.

Spinoza, Benedict (1955) "On the improvement of the understanding" [1677], in Chief Works, trans. R. H. M. Elwes. New York: Dover.

-- (2000) Ethics [1677], trans. G. H. R. Parkinson. Oxford: Oxford University Press.

Stocker, Michael (1990) Plural and Conflicting Values. Oxford: Oxford University Press.

Troyer, John (ed.) (2003) The Classical Utilitarians: Bentham and Mill. Indianapolis and Cambridge, MA: Hackett.

Urmoson, J.O.(1973) "Aristotle's doctrine of the mean", American philosphical Quarterly 10, pp. 223 - 30.

White, Nicholas (2002) Individual and Conflict in Greek Ethics. Oxford: Clarendon press.

Xenpophon (1923) Memorabilia (Memoirs of Socrayes), trans, E. C. Marchant. Cambridge, MA: Harvard University Press.

المؤلف في سطور

نيكولاس وايت

- من مواليد 1942.
- عمل أستاذا للفلسفة في كل من جامعات يوتاه، وميتشيغن، وكاليفورنيا.
- حصل على الدكتوراه بتفوق من جامعة هارفارد.
- مهتم وباحث في الفلسفة اليونانية، وفلسفة الأخلاق، ونظرية المعرفة ولديه العديد من المؤلفات في هذه المجالات.

المترجم في سطور

سعيد توفيق

- وُلِد في القاهرة في 7 نوفمبر سنة 1954.
- أستاذ علم الجمال والفلسفة المعاصرة بكلية الآداب- جامعة القاهرة.
- رئيس قسم الفلسفة الأسبق بكلية آداب القاهرة.
- الأمين العام للمجلس الأعلى للثقافة بمصر حتى 30 مايو 2013.
- رئيس تحرير سلسلة الفلسفة التي تصدر عن الهيئة العامة لقصور الثقافة.
- لـه ثمانية عـشر مؤلفًا وعشرات الدراسـات العلمية المحكمة في كـبرى الدوريات العلمية، وترجمات لبعض من أمهات الكتب، منها على سبيل المثال:

- ميتافيزيقا الفن عند شوبنهاور (تأليف، لبنان: دار التنوير، سنة 1982).
- الخبرة الجمالية: دراسـة في فلسـفة الجـمال الظاهراتية (تأليف: لبنان، المؤسسـة الجامعية للدراسات والنشر، سنة 1992).
- تهافت مفهوم علم الجمال الإسلامي (تأليف: القاهرة: دار قباء، سنة 1997).
- في ماهية اللغة وفلسـفة التأويل (تأليف: بيروت: المؤسسـة الجامعية للدراسـات والنشر، سنة 2002).
- أزمـة الإبداع في ثقافتنا المعاصرة (تأليف: بيروت: المؤسسـة الجامعية للدراسـات والنشر، سنة 2007).

- في ماهية الشـعر: قراءات في شـعر حسـن طلب (دراسـة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة 1999).

- عالم الغيطاني: قراءات في دفاتر التدوين (تأليف: القاهرة: دار العين، 2007).

- الخاطرات: التأملات الأولى في الحياة والوجود (كتابة عبر نوعية: دار العين، 2011).

- شوبنهاور: العالم إرادةً ومثلا، الجزء الأول (ترجمة: المركز القومي للترجمة بمصر).

- جادامر: تجلي الجميل، ومقالات أخرى (ترجمة: المركز القومي للترجمة بمصر).

سلسلة عالم المعرفة

«عالم المعرفة» سلسلة كتب ثقافية تصدر في مطلع كل شهر ميلادي عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - دولة الكويت - وقد صدر العدد الأول منها في شهر يناير العام 1978 .

تهدف هذه السلسلة إلى تزويد القارئ بمادة جيدة من الثقافة تغطي جميع فروع المعرفة ، وكذلك ربطه بأحدث التيارات الفكرية والثقافية المعاصرة . ومن الموضوعات التي تعالجها تأليفا وترجمة :

1 - الدراسات الإنسانية : تاريخ ـ فلسفة - أدب الرحلات - الدراسات الحضارية - تاريخ الأفكار .

2 - العلوم الاجتماعية : اجتماع - اقتصاد - سياسة - علم نفس - جغرافيا - تخطيط - دراسات استراتيجية - مستقبليات .

3 - الدراسات الأدبية واللغوية : الأدب العربي - الآداب العالمية - علم اللغة .

4 - الدراسات الفنية : علم الجمال وفلسفة الفن - المسرح - الموسيقى - الفنون التشكيلية والفنون الشعبية .

5 - الدراسات العلمية : تاريخ العلم وفلسفته ، تبسيط العلوم الطبيعية (فيزياء ، كيمياء ، علم الحياة ، فلك)ـ الرياضيات التطبيقية (مع الاهتمام بالجوانب الإنسانية لهذه العلوم) ، والدراسات التكنولوجية .

أما بالنسبة إلى نشر الأعمال الإبداعية ـ المترجمة أو المؤلفة ـ من شعر وقصة ومسرحية ، وكذلك الأعمال المتعلقة بشخصية واحدة بعينها فهذا أمر غير وارد في الوقت الحالي .

وتحرص سلسلة «عالم المعرفة» على أن تكون الأعمال المترجمة حديثة النشر .

وترحب السلسلة باقتراحات التأليف والترجمة المقدمة من المتخصصين ، على ألا يزيد حجمها على 350 صفحة من القطع المتوسط ، وأن تكون مصحوبة بنبذة وافية عن الكتاب وموضوعاته وأهميته ومدى جدته . وفي حالة الترجمة ترسل نسخة مصورة

مـن الكتاب بلغته الأصلية ، كما ترفق مذكرة بالفكرة العامة للكتاب ، وكذلك يجب أن تـدوّن أرقام صفحـات الكتاب الأصلي المقابلة للنص المترجم على جانب الصفحة المترجمة ، والسلسـلة لا يمكنها النظر في أي ترجمة ما لم تكن مسـتوفية لهذا الشرط . والمجلـس غير ملزم بإعادة المخطوطات والكتب الأجنبيـة في حالة الاعتذار عن عدم نشـرها . وفي جميع الحالات ينبغي إرفاق سيرة ذاتية لمقترح الكتاب تتضمن البيانات الرئيسية عن نشاطه العلمي السابق .

وفـي حـال الموافقة والتعاقـد على الموضوع ـ المؤلـف أو المترجم ـ تصـرف مكافأة للمؤلـف مقدارها ألف وخمسـمائة دينـار كويتي ، وللمترجم مكافأة بمعدل عشـرين فلسـا عن الكلمة الواحدة في النص الأجنبي ، أو ألف ومائتي دينار أيهما أكثر (وبحد أقصى مقداره ألف وسـتمائة دينار كويتي) ، بالإضافة إلى مائة وخمسـين دينارا كويتيا مقابل تقديم المخطوطـة ـ المؤلفـة والمترجمـة ـ من نسختين مطبوعتين .

وكلاء التوزيع

الدولة	وكيل التوزيع الحالي	العنوان	تليفون	فاكس
الكويت	المجموعة الإعلامية العالمية	الشويخ – الحرة – قسيمة 34 – الكويت – الشويخ – ص.ب 64185 – الرمز البريدي 70452	24826820/1/2 24613872 /3	24826823
الإمارات	شركة الإمارات للطباعة والنشر والتوزيع	Emirates Printing, Publishing & Distribution Company Dubi Media City/ Dubai UAE P.O Box: 60499	+971 242629273	+971 42660337
السعودية	الشركة السعودية للتوزيع	المملكة العربية السعودية – الرياض – حي المؤتمرات – طريق مكة المكرمة – ص.ب 62116، الرمز البريدي 11585	+966 (01) 2128000	+966 (01) 2121766
سورية	المؤسسة العربية السورية لتوزيع المطبوعات	سورية – دمشق – البرامكة	+963 112127797	+963 112128664
مصر	مؤسسة دار أخبار اليوم	جمهورية مصر العربية – القاهرة – 6 شارع الصحافة – ص.ب 372	+202 25782700- 25782632	+202 25782632
المغرب	الشركة العربية الأفريقية للتوزيع والنشر	المغرب – الرباط – ص.ب 13683 – زنقه سجلماسه – بلفدير – ص.ب 13008	+212 522249200	+ 212 522249214
تونس	الشركة التونسية للصحافة	تونس – ص.ب 719 – 3 نهج المغرب – تونس 1000	+216 71322499	+216 71323004
لبنان	مؤسسة نعنوع الصحفية للتوزيع	لبنان – بيروت – خندق الغميق – شارع سعد – بناية فواز	+961 1666314/5 01 653259	+ 961 1653260
اليمن	القائد للنشر والتوزيع	الجمهورية اليمنية – صنعاء	+967 2/3201901	+ 967 1240883
الأردن	وكالة التوزيع الأردنية	عمان – تلاع العلي – بجانب مؤسسة الضمان الاجتماعي	+962 65300170 - 65358855	+ 962 65337733
البحرين	مؤسسة الأيام للنشر	——	+973 17 617733	——
سلطنة عُمان	مؤسسة العطاء للتوزيع	ص.ب 473 – مسقط – الرمز البريدي 130 – العذيبة – سلطنة عُمان	+968 24492936	+24493200968
قطر	دار الشرق للطباعة والنشر والتوزيع	قطر – الدوحة – ص.ب 3488	+974 4557809/10/11	+ 974 44557819
فلسطين	شركة رام الله للنشر والتوزيع	رام الله – عين مصباح – ص.ب 1314	+970 22980800	+ 970 22964133
السودان	دار الريان للثقافة والنشر والتوزيع	السودان – الخرطوم – الرياض – ش المشتل – العقار رقم 52 – مربع 11	+2491 83242702	+ 2491 83242703
الجزائر	شركة بوقادوم للنقل وتوزيع الصحافة	Cite des preres FARAD.lot N09. Constantine. Algeria	+213 (0) 31909590	+ 213 (0) 31909328
العراق	شركة الظلال للنشر والتوزيع	——	+964 700776512 +964 780662019	——
نيويورك	Media Marketing	Long Island City, NY 11101 - 3258	+ 1718 4725488	+1718 4725493
لندن	Universal Press	Universal Press & Marketing Limitd	+ 44 2087499828 + 44208 7423344	+44208 7493904
ليبيا	شركة الناشر الليبي	——	+218 217297779	——

هذا الكتاب...

يتتبع هذا الكتاب معنى السعادة في كتابات الفلاسفة الذين انشغلوا بها منذ عصر الفلاسفة القدماء الذين يركز عليهم المؤلف بشكل واضح. وهو يبرز بوضوح مدى ما هنالك من تضارب في المواقف والآراء حول الأهداف والرغبات التي تتعلق بالسعادة: هل السعادة هي اللذة؟ أم حالة من الانسجام بين الأهداف والرغبات؟ هل هي تكمن في فضيلة التأمل العقلي التي هي أكمل فضائل النفس الإنسانية (كما يقول أرسطو)؟ أم أنها تكمن في حالة السكينة الروحية (كما ذهب الرواقيون)؟ أم هي شيء غير ذلك كله؟ إن المؤلف يتتبع هذه النظريات وغيرها بإيجاز بدءًا من أفلاطون وأرسطو والأبيقوريين والرواقيين، حتى الفلاسفة النفعيين في العصر الحديث، بل إنه يعرِّج على نيتشه الذي يقف على مشارف الفكر المعاصر، وهو يشير بشكل عابر إلى من جاء بعده من المعاصرين. ولا شك في أن سبب ذلك أن الكتاب يُعنى في المقام الأول بنظريات السعادة كما تجلت في عصرها الذهبي لدى القدماء والمحدثين. وبهذا الاعتبار فإننا ينبغي ألا نتعامل مع هذا الكتاب باعتباره كتابا جامعا لمختلف المواقف الفلسفية من معنى السعادة حتى في الأزمنة التي يركز عليها، كما أننا لا يمكننا أيضا أن نُغفل ما فيه من قيمة حينما يثير لدينا الشك في اقتناعاتنا التقليدية التي نؤمن بها فيما يتعلق بمفهوم السعادة، ولا شك في أن هذا التشكيك في مواقفنا من السعادة له قدر كبير من الأهمية؛ لأنه يسهم بذلك في تعليمنا التخلص من مواقفنا الدوغماطيقية (الإيقانية) الراسخة، وتلك إحدى المهمات الكبرى للتفكير الفلسفي. إذ ينتهي المؤلف من خلال بحثه الموجز هذا في التاريخ الفلسفي لمعنى السعادة، إلى أنه لا وجود لمعنى عام يمكن أن نسترشد به في كل موقف، وأننا يمكن أن نحيا السعادة ونتصرف بما يكفل لنا تحقيقها من دون أن نكون موجهين بمفهوم عامٍ للسعادة ينطبق على كل حالة أو موقف. وبهذا الاعتبار فإن هذا الكتاب فيه منفعة كبيرة للمشتغلين بالبحث عن معنى السعادة من الدارسين للفلسفة وغيرهم من عموم الطامحين إلى المعرفة.

ISBN 978 - 99906 - 0 - 399 - 6
رقم الإيداع (2013/450)

تم إعادة الرفع بواسطة
مكتبة عسكر
ask2pdf.blogspot.com